

EMANUELE
SEVERINO

IL NULLA
E LA POESIA

Alla fine dell'età
della tecnica:
Leopardi

Leopardi vede il futuro essenziale dell'Occidente: l'approssimarsi del paradiso della civiltà della tecnica e l'inevitabilità del suo fallimento.
Emanuele Severino

Questo libro di Emanuele Severino, pubblicato per la prima volta nel 1990, rappresenta la più lucida e rigorosa interpretazione filosofica del genio poetico di Giacomo Leopardi. Leopardi come pensatore del nulla - dell'opacità e dell'inconsistenza della realtà imprigionata nell'eterna gabbia del nascere e del morire - va ben oltre la filosofia di Schopenhauer: anticipando il nichilismo di Nietzsche, apre la strada dell'intera filosofia del nostro tempo. Per Leopardi la poesia rappresenta l'ultima illusione di salvezza offerta agli uomini, oltre il fallace ottimismo alimentato dal paradiso della scienza moderna e della tecnica. La sua grandezza filosofica, osserva Severino, "è stata ignorata, ma è inevitabile che egli abbia a diventare il pensatore che alla fine dell'età della tecnica smaschera il culmine della felicità e vede in esso il culmine dell'angoscia".

Emanuele Severino (Brescia 1929) è uno dei più importanti filosofi del nostro tempo. Accademico dei Linci e professore emerito di Filosofia teoretica all'Università di Venezia, insegna Ontologia fondamentale all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È autore di opere tradotte in varie lingue. Tra i suoi ultimi libri pubblicati da Rizzoli, ricordiamo *L'identità del destino* (2009) e *Macigni e spirito di gravità* (2010).

EMANUELE SEVERINO

IL NULLA E LA POESIA

*Alla fine dell'età della tecnica:
Leopardi*

Nuova edizione riveduta

BUR
rizzoli

S A G G I

Proprietà letteraria riservata

© 1990 R.C.S. Rizzoli Libri S.p.A., Milano

©2004 R.C.S. Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-63085-3

Prima edizione digitale 2012 dalla terza edizione BUR Saggi ottobre
2010

Copertina:

Progetto grafico di Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Prefazione

Titolo e sottotitolo di questo volume sono simmetrici a quelli di un altro mio libro: *Il gioso. Alle origini della ragione: Eschilo* (Adelphi, 1989). La simmetria è nelle cose. Nella *Prefazione* de *Il gioso* si dice: «Questo libro non è un saggio intorno a un antico poeta greco, e nemmeno intorno a un filosofo – anche se Eschilo è uno dei più grandi pensatori dell'Occidente. Insieme a pochi, egli apre il sentiero lungo il quale ormai cammina tutta la terra. Lo si può chiamare il "sentiero della Notte" (Parmenide, fr. 1, v. 11), perché in esso si dispiega l'essenza stessa dell'Errore. La grandezza di tale essenza sfugge alle civiltà che ne sono dominate. Sfugge anche la grandezza del suo inizio – anche la grandezza del pensiero di Eschilo, quindi».

Anche di questo libro si può dire che non è un saggio intorno a Leopardi, e nemmeno intorno a uno dei più grandi pensatori moderni. Certo, nonostante le rivalutazioni, si continua a ignorare che Leopardi è uno dei più grandi pensatori dell'Occidente. Ma soprattutto si perde di vista che egli apre l'*ultimo tratto* del «sentiero della Notte», e vede dove il sentiero conduce. Appunto per questo egli sta «alla fine dell'età della tecnica». L'ultimo tratto è l'età della tecnica. Leopardi non solo è il primo pensatore dell'età della tecnica, e apre la strada poi percorsa da tutta la filosofia contemporanea, ma vede il futuro essenziale dell'Occidente: l'approssimarsi del paradiso della civiltà della tecnica e l'inevitabilità del suo fallimento. Attraverso il suo pensiero, l'Occidente scorge il senso del proprio movimento storico, e dove esso conduce. Appunto al senso e alle possibilità del paradiso della tecnica si rivolge un altro mio libro, *La filosofia futura*, Rizzoli, 1989 (cfr. soprattutto Parte I – IV), che, insieme a *Il gioso*, costituisce il punto di riferimento e il presupposto immediato di queste pagine.

Ma proprio per queste ragioni si può dire che questo libro non faccia altro che lasciar parlare Leopardi. Ce n'è bisogno. Non lo si è mai veramente ascoltato. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche fanno di trovarsi di fronte a un genio. Ma quando Nietzsche, che ha un'influenza decisiva nella cultura contemporanea, scrive che Leopardi è il maggior prosatore del secolo, o «il filologo ideale», contribuisce in modo determinante a nascondere la grandezza filosofica – della quale Nietzsche è profondamente debitore. In modo analogo, quando De Sanctis ritiene che il pensiero di Leopardi sia sostanzialmente identico a quello di Schopenhauer, e ne esprima anzi in modo più pregnante la sostanza, egli non fa altro che cancellare la filosofia di Leopardi, la fa sparire. Per la cultura marxista si tratta di una filosofia autenticamente rivoluzionaria; eppure anche questa rivalutazione del pensiero di Leopardi ha contribuito a ridurre il peso e il significato, perché lo considera pur sempre *nel contesto* della filosofia contemporanea, in cui domina il pensiero di Marx; o lo riconduce alla filosofia e alla cultura dell'illuminismo: non ci si avvede che è proprio il pensiero di Leopardi ad aver costituito, in modo sotterraneo ma decisivo, tale contesto e ad aver voltato le spalle alla tradizione dell'Occidente e a quanto di essa rimane nella stessa filosofia moderna. Non si ascolta il grande dialogo di Leopardi con l'intera civiltà e cultura dell'Occidente e con il futuro stesso dell'Occidente. Pascal, Rousseau, Schiller, lo stesso

Schopenhauer sono ancora rivolti al passato. Leopardi apre invece la strada percorsa poi dalla cultura contemporanea. Indica la direzione essenziale della strada.

Si continua oggi a parlare del «pensiero poetante» di Hölderlin e di Heidegger. Anche Hölderlin, come Leopardi, dialoga in grande con i Greci; ma anche lui guarda al passato, spera che gli Dèi fuggiti abbiano a ritornare. Leopardi, mezzo secolo prima di Nietzsche, sa che gli Dèi non sono dei fuggitivi, ma dei morti. Il contenuto del suo pensiero poetante è essenzialmente diverso e l'intreccio di poesia e filosofia apre l'ultima possibilità dell'uomo, alla fine dell'età della tecnica.

Si ignora anche la grandezza filosofica di Eschilo. E la cosa è anche più grave. Insieme a pochi altri, egli apre il cammino dell'Occidente. Pensa per primo che la verità immutabile è il rimedio del dolore provocato dall'annientamento della vita. Leopardi, per primo, pensa che la verità è appunto l'annientamento della vita e delle cose, e che quindi non può essere il rimedio del dolore. La verità è il dolore. È il tratto fondamentale della filosofia contemporanea. «La verità, come rimedio, soggioga il divenire angosciante del mondo. Questo giogo è ciò che la tradizione dell'Occidente chiama "ragione". Poi, l'Occidente vorrà liberarsi dal giogo. Ma anche la liberazione dal giogo, come l'imposizione di esso, si mantiene in rapporto al senso greco del divenire, cioè del dolore che angoscia» (*Il giogo*, cit., *Prefazione*). Il pensiero di Leopardi è la prima espressione della volontà di liberarsi dal giogo e della coscienza dell'inevitabilità di tale liberazione. Apre, appunto, l'ultimo tratto del «sentiero della Notte». Liberato dal giogo, il divenire domina. Il nulla – da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna – domina. Dopo il fallimento di tutti i «rimedi», la poesia rimane l'ultimo rimedio, «l'ultimo quasi rifugio». La grandezza del pensiero di Leopardi sta nel modo determinato in cui esso intende l'intreccio del nulla e della poesia alla fine dell'età della tecnica. Se la civiltà occidentale vuol essere coerente alla propria essenza, deve riconoscere che la propria filosofia è la filosofia di Leopardi. L'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi.

Se ci si avvicina al significato più profondo della nostra civiltà, non si può dunque perdere di vista il rapporto essenziale che unisce e insieme divide Eschilo e Leopardi. Se si continua a ignorare l'evento straordinario, cioè il senso del «nulla» che il pensiero greco ha per la prima volta testimoniato, non solo non si comprende che cosa siano la «tragedia» attica e il «pessimismo» di Leopardi, ma non si riesce a scorgere quel che più conta: l'anima dell'Occidente: la dominazione del nulla sull'intero sviluppo della nostra civiltà.

Il pensiero che si mantiene libero, al di fuori di questa dominazione, non può non scendere nella profonda grandezza dei maestri del nulla.

Questo è il primo dei due volumi che intendono rivolgersi al carattere decisivo del pensiero di Leopardi in relazione al presente e al futuro dell'età della tecnica. Mostra la configurazione di fondo dei temi; e solo in alcuni testi, soprattutto gli ultimi e i primi, profondamente solidali – giacché l'unità rigorosa e potente, la continuità profonda del pensiero di Leopardi è stata essa stessa ignorata. Al volume successivo, il compito di portare alla luce gli sviluppi fondamentali.¹

Per i *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* (lo Zibaldone) faccio riferimento all'edizione Le Monnier, Firenze 1930-32, e così pure per

l'Epistolario (1925); per il resto, a *Opere*, a cura di Sergio Solmi,
Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1956.

Primavera 1990
Natale 2004

I

LEOPARDI E I GRECI

I

Il dolore e la verità

1. Il fuoco annientante

Immagine e parte della natura – dice il Canto – il vulcano incombe minaccioso. «... formidabil monte / sterminator Vesevo.» È formidabile (spaventevole) perché stermina, «annulla».

L'«orrore» scaturisce dalla visione e dall'attesa dell'annientamento: ai piedi del monte giace lo «scheletro» di Pompei, e la natura può «annichilare in tutto» la stirpe dell'uomo.

A notte, la minaccia del fuoco annientante diventa ancora più angosciata:

E nell'orror della secreta notte
per li vacui teatri,
per li templi deformi e per le rotte
case, ove i parti il pipistrello asconde,
come sinistra face
che per vòti palagi atra s'aggiri,
corre il baglior della funerea lava,
che di lontan per l'ombra
rosseggia e i lochi intorno intorno tinge.

*(La ginestra o il fiore del deserto,
vv. 280-88)*

Sono i teatri, i templi, le case dell'antica città distrutta. Nella notte, corre attraverso le rovine il bagliore della lava che rosseggia da lontano. Attraversa la città morta, come una fiaccola che s'aggiri in vuoti palazzi.

La luce del fuoco, sul Vesuvio, è il segno della sventura che incombe sull'uomo. Il fuoco spegne la vita, produce le tenebre della notte. Appunto per questo la notte è «secreta», cioè (oltre che imperscrutabile) *separata* dalla vita.

2. Il fuoco di Argo

Il fuoco si accende nella notte anche sul monte Aracneo, da cui è sovrastata la città di Argo. Così, nel Prologo dell'*Orestea* di Eschilo.

Da cima a cima, scavalcando mari e terre, il segnale della fiamma giunge ad Argo per annunziare che Troia è stata vinta. Un fuoco di gioia – sembra. Nella notte, lo vede per prima la sentinella che da gran tempo lo attende, vegliando sul tetto del palazzo degli Atridi: «Oh! benvenuta fiamma della notte! che fai splendere la luce del giorno e preannunci

danze in Argo e danze, sprigionate da questo portento. Ah! Ah! griderò l'annuncio alla sposa di Agamennone perché balzi dal letto e lanci per questo fuoco un urlo di gioia nella casa» (*Agamennone*, vv. 21-29).¹

Ma è un fuoco ambiguo. Non solo perché è il bagliore delle fiamme che distruggono la città vinta: Agamennone, l'eroe vincitore, giunge ad Argo ed è ucciso dalla sposa.

Anche il fuoco che splende su Argo è lava funerea; il suo bagliore si aggira come una fiaccola sinistra nel palazzo degli Atridi.

Nell'attesa del segnale del fuoco, dal suo duro letto «di brina e mai visitato dai sogni» la sentinella ha «imparato a conoscere il concilio notturno degli astri, scintillanti sovrani che portano ai mortali inverno e estate, stelle che sorgono e tramontano raggianti nell'etere» (vv. 4-7).²

3. «Scintillanti sovrani» e «nodi quasi di stelle»

Ma quando il fuoco mostra apertamente la propria natura distruttiva, diversa forma assume l'attesa di esso. «... E spesso / il meschino in sul tetto / dell'ostel villereccio, alla vagante / aura giacendo tutta notte insonne / e balzando più volte, esplora il corso / del temuto bollor, che si riversa / dall'inesusto grembo / su l'arenoso dorso ...» (*La ginestra*, vv. 248-55). E quando lo vede appressarsi desta la moglie e i figli per fuggire (vv. 258-62).

Anche Leopardi, la notte, si porta alle falde del vulcano e sedendo sul «flutto indurato» della lava si volge alle stelle:

Sovente in queste rive,
che, desolate, a bruno
veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
seggo la notte; e su la mesta landa
in purissimo azzurro
veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
cui di lontan fa specchio
il mare, e tutto di scintille in giro
per lo voto seren brillare il mondo.

(vv. 158-66)

Ma le stelle non sono più «scintillanti sovrani», luci divine che dispensano il tempo ai mortali, ma «nodi quasi di stelle» (v. 176), che sembrano «nebbia» (v. 177), «un punto / di luce nebulosa» (vv. 182-83), per quanto smisurati siano di grandezza e di numero: destinati anch'essi al niente in cui tutte le cose ritornano.

Nella notte, alla sentinella di Argo giunge la corsa dei fuochi accesi via via sui picchi dell'Ida, del Macisto, del Citerone e infine sul monte Aracneo. Ora il fuoco si mostra sulla cima del Vesuvio.

Ma per Eschilo la corsa dei fuochi annientanti è sovrastata e guidata da costellazioni divine, che salvano il mortale dall'angoscia e gli consentono di sopportare il dolore.

4. Eschilo e Leopardi

Anche se all'intera cultura occidentale sfugge la grandezza e il significato autentico del pensiero filosofico di Eschilo, Eschilo, per la prima volta nella storia dell'Occidente, pensa in modo esplicito che la *verità* è il rimedio del *dolore* – il «dolore» e la «verità», intesi nel significato che il pensiero greco, sin dal suo inizio, assegna per la prima volta a queste due parole.³

Insieme a pochi altri, Eschilo apre il sentiero lungo il quale cammina ormai tutta la Terra.

Leopardi apre l'ultimo tratto del sentiero: quello dove ci si allontana sempre più da tutto ciò che la tradizione dell'Occidente ha costruito lungo il proprio cammino; ma dove, insieme, si rimane più fedeli alla direzione originaria del sentiero – quello dove più ci si allontana dalla «verità» che i primi pensatori greci, e dunque anche Eschilo, portano alla luce; ma dove più si rimane fedeli al senso del «dolore» che, anche qui per la prima volta, è stato da essi indicato.

L'ultimo tratto del cammino aperto dai Greci è l'età della tecnica. Leopardi è il primo pensatore dell'età della tecnica e insieme è il pensatore del compimento di questa età. Non solo pensa per la prima volta in modo esplicito, all'inizio dell'età della tecnica, che la «verità» non può essere il rimedio del «dolore», ma pensa la condizione dell'uomo quale dovrà apparire al compimento del tentativo di porre la scienza e la tecnica come rimedio del «dolore».

Anche Leopardi ha avuto in sorte il mancato riconoscimento della grandezza del suo pensiero filosofico. La sua precocità speculativa eguaglia quella di Schelling. Certo, rispetto ai Greci, tutti i pensatori dell'Occidente – anche Schelling, Kant, Leopardi; anche Galileo e Einstein – sono epigoni. Ma Leopardi è il grande epigono che, mezzo secolo prima di Nietzsche, sta alla svolta che conduce fuori della tradizione della nostra civiltà; non si limita ad osservare per primo il curvarsi della strada: è il primo di coloro che producono la curvatura e vede dove essa conduce.

5. Il «volcano ardente»

Un legame essenziale unisce Leopardi ad Eschilo, anche se Leopardi, a sua volta, ignora la grandezza filosofica di Eschilo: non scorge che proprio Eschilo è il primo a stabilire quell'unione di verità e felicità, che per Leopardi è il tratto comune di «poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni»⁴ – il tratto che gli appare come il loro errore fondamentale. Egli si contrappone ad Eschilo, inseguendo le grandi tracce che il Greco ha lasciato dietro di sé, in tutto il pensiero filosofico. Non vede chi le ha lasciate.

Crede anzi che l'infelicità a cui Eschilo si riferisce sia priva di «conformità o somiglianza» all'infelicità degli spettatori:⁵

«Gli antichi tragici non vollero altro che por sotto gli occhi e l'immaginazione degli spettatori quasi un volcano ardente o altro tale terribile fenomeno o singolarità della natura, che niente ha a che fare con quelli che lo riguardano [ossia con gli spettatori]» (P 3485-86). Eppure il «volcano ardente» che Eschilo mostra agli spettatori è il vulcano con cui tutti gli uomini hanno a che fare: è il divenire del mondo. E lo stesso Leopardi, nel suo ultimo grande Canto, è il «volcano ardente» – il «formidabil monte / sterminator Vesevo» – che mette dinanzi agli occhi per mostrare la condizione dell'uomo, l'infelicità con cui tutti hanno a che fare. Compie cioè lo stesso gesto degli antichi

tragici, e, come loro, non per separare, ma per identificare il dolore a cui si rivolge la poesia e il dolore reale dell'uomo.

II

Il divenire

1. Eternità del divenire

Il *Cantico del gallo silvestre*, dopo aver detto che «ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile» e che l'universo stesso, anche se a primavera rifiorisce, «continuamente invecchia», termina con queste parole: «Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro maravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi» (*Opere*, I, p. 617).

Leopardi annota così queste parole: «Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza che mai non è cominciata, non avrà mai fine» (pp. 677-78).

«Conclusione poetica» significa, per Leopardi, conclusione «vaga», «indefinita», bisognosa di determinazione. La determinazione filosofica afferma che l'«esistenza» che non è mai incominciata non avrà mai fine. A tale esistenza accenna d'altronde lo stesso passo finale del *Cantico*, quando parla del «silenzio nudo» e della «quiete altissima» che «empieranno lo spazio immenso»: sono il silenzio e la quiete *relativi* ai suoni e ai moti di questo universo, giacché questo universo è stato preceduto e sarà seguito da infiniti altri universi.

L'«esistenza» che non è mai incominciata e non avrà mai fine è il *divenire infinito della natura*, la «natura ognor verde» (*La ginestra*, v. 292). A differenza degli universi che, nonostante il loro ringiovanire a primavera, «continuamente invecchiano» fino a perire, la natura è sempre verde, non c'è mai per essa un'ultima primavera. La «natura» è il circolo infinito dei circoli finiti in cui ogni universo o mondo consiste.

2. Eraclito e Leopardi

Il frammento 30 di Eraclito è contenuto negli *Stromata* di Clemente Alessandrino e, parzialmente, nel *De animae procreatione* di Plutarco - scrittori che Leopardi conosce presto e a fondo, e che sono tra coloro che più ci hanno tramandato di Eraclito. Il frammento dice:

«Il *kósmos*, lo stesso per tutti, nessuno degli dèi lo fece né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà fuoco semprevivo, che con misura s'accende e con misura si spegne». In Clemente, che riporta il frammento nella sua forma più ampia, il testo non dice «questo *kósmos*», come Plutarco, ma appunto, in modo più aderente al senso del

frammento, «il *kósmos*»). Il *kósmos*, «fuoco semprevivo», è la *physis* («la *physis* ama celarsi», dice il frammento 123 di Eraclito); e «*phýsis*» è tradotto dai latini con la parola «natura».

La *phýsis* è l'esistenza del «fuoco semprevivo» che non è mai incominciato e non avrà mai fine, e che si accende e si spegne producendo e distruggendo mondi e cose, in un circolo infinito – che per la prima volta viene pensato da Anassimandro e che rimane al centro del più antico pensiero greco. L'alternanza infinita di produzione e distruzione dei mondi – dell'accendersi e dello spegnersi del fuoco semprevivo – è l'eterno sopraggiungere di nuovi mondi dopo la distruzione dei vecchi, l'infinito rinverdire della natura.

Leopardi non conosce la prima raccolta dei frammenti di Eraclito, pubblicata da Schleiermacher nel 1807, ma conosce la maggior parte dei testi degli antichi dossografi, sui quali ha lavorato Schleiermacher. (Oltre a Clemente e Plutarco, Leopardi conosce Diogene Laerzio, Cicerone, Seneca, Teofrasto, Marco Aurelio, Porfirio, Sesto Empirico, Polibio, Apuleio, Tertulliano, Eraclide Pontico; e conosce Suida, Strabone, Galeno, Censorino, Macrobio, Gregorio Nazianzeno, Arnobio, Columella, Galeno, Gellio; e Simmaco, Cleante, Crisippo, Giamblico, Stobeo, e altri ancora.) In generale, conosce gran parte dei testi, dai quali Hermann Diels e poi Walther Kranz desumeranno «I frammenti dei presocratici».

Nel suo significato fondamentale, la «natura» di Leopardi ha i tratti essenziali della *physis*. Molto prima di Nietzsche, è Leopardi a ritornare al più antico pensiero dei Greci.

3. «Perpetuo circuito»

Anche l'universo in cui vive l'uomo, come ognuno degli infiniti universi, è un circolo, un «circuito» (finito) di produzione e distruzione. Nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* la Natura dice:

«La vita di questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento» (*Opere*, I, p. 534).

La Natura sta parlando innanzitutto di «quest'universo», il cui circuito è «perpetuo» *sino a che*, per il suo continuo invecchiare, esso stesso perisce. Ma, implicitamente, la Natura parla anche di se stessa come circolo senza fine dei circoli che finiscono – nel qual caso «quest'universo» non indica uno tra gli infiniti altri, ma lo «spazio immenso» da cui tutti sono prodotti e in cui tutti sono distrutti (e in questo senso si può allora accogliere la lezione di Plutarco del frammento 30 di Eraclito, la quale dice appunto «questo *kósmos*»).

Dire che la «conservazione del mondo» richiede il «perpetuo circuito di produzione e distruzione» significa che ciò che si conserva è il divenire – e quindi il «patimento», il dolore. Il divenire è infatti il processo in cui solo se c'è produzione di cose nuove c'è distruzione di quelle vecchie, e solo se c'è distruzione delle vecchie c'è produzione delle nuove.

Se questo processo è il divenire di uno degli infiniti universi, il «circuito» in cui esso consiste è «perpetuo» sino a che esso stesso, invecchiando, perisce; se tale processo è invece il divenire della Natura

stessa, il «circuito» in cui esso consiste è allora *assolutamente* «perpetuo», ed è «l'esistenza che mai non è incominciata [e che] non avrà mai fine».

4. Stratone e Leopardi

L'eternità del divenire è l'eternità della natura, cioè della *phýsis*. La natura è il «perpetuo circuito di produzione e distruzione». Aristotele interpreta la *physis* dei primi pensatori greci come «materia», *býle* (*Met.*, 983 b 6 sgg.).

Riconvergendo verso i primi pensatori greci, Stratone di Lampsaco, discepolo di Teofrasto nel Peripato, concepisce quindi la *phýsis* come materia. Ma si tratta, appunto, della «materia prima» aristotelica, che differisce da tutte le determinazioni del mondo e che peraltro le costituisce e le sorregge: la *phýsis* è l'«essere» (*ousia*, dice Aristotele, *Met.*, *ibid.*, 9) «che permane al di sotto» (*hypomenoùse*, *ibid.*, 9-10) di esse ed è «*physis* sempre salva» (*phýsis aiei sozoméne*, *ibid.*, 13). Sempre salva dal *niente*, a differenza delle determinazioni del mondo, che vengono tutte prodotte e distrutte.

Nel *De natura deorum* (I, 35), Cicerone riferisce che per Stratone «ogni forza divina risiede nella natura, che possiede le cause del nascere, del crescere e del venir meno, ma manca di ogni senso e forma» (*omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura*). La natura è la forza divina che produce e distrugge le determinazioni del mondo (e quindi non è una determinazione).

Nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, Leopardi fa proprio il pensiero di Stratone, e lo prolunga. Si tratta della presenza, nel pensiero di Leopardi, della più antica filosofia greca, raggiunta attraverso Aristotele.

In questo testo, Leopardi non dice che la materia è divina, ma le attribuisce il tratto fondamentale del divino - l'eternità: «niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno» (*Opere*, I, p. 619); «niun segno di caducità né di mortalità si scuopre nella materia universalmente, e però niun segno che ella sia cominciata, né che ad essere le bisognasse o pur le bisogni alcuna causa o forza fuori di sé» (*ibid.*); essa è «durazione eterna» (p. 620).

Le «cose» o «creature» «materiali» «periscono tutte ed hanno fine, così come tutte ebbero incominciamento»: e sono «i diversi modi di essere della materia», «caduchi e passeggeri», (p. 619). Costituiscono il «mondo» e sono «formati» dalla materia, che «ha in sé per natura una o più forze sue proprie, che l'agitano e muovono in diversissime guise continuamente» (*ibid.*).

Aristotele dice appunto che per «la maggior parte dei primi filosofi» la materia è «ciò di cui tutti gli essenti sono [formati] e da cui dapprima essi si generano e in cui da ultimo si corrompono» (*Met.*, 983 b 6-9), ed è il loro «elemento» (*stoicheíon*) e «principio» (*arché*, *ibid.*, 10-11). Gli «essenti» sono i «modi di essere della materia».

5. L'evidenza del divenire

In questo testo, Leopardi afferma inoltre che il divenire della materia è il contenuto del «vedere» (p. 619), ossia è una verità di cui, per la sua

evidenza, «noi siamo certi» (*ibid.*). «Dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono», si «conchiude» che esse «non sono per sé né ab eterno» (ciò non è in forza di se stesse, «per sé», che esse sono; e, non essendo «ab eterno», esse sono precedute e seguite dal loro non essere). Tale conclusione è un'«argomentazione»: «noi siamo certi quella [argomentazione] esser vera» (*ibid.*), perché, innanzitutto, noi siamo certi della verità della sua premessa: il divenire delle cose.

A partire dai Greci, e lungo tutta la storia dell'Occidente, la fede nel divenire delle cose è considerata come l'evidenza originaria. Noi lo «vediamo», dice Leopardi; «noi siamo certi». Il senso del divenire che per la prima volta, e una volta per tutte, i Greci portano alla luce è il divenire come scaturire dal niente e ritornare dal niente. Il gallo silvestre dice:

«Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto [cioè scopo] il morire [e il morire dell'essere delle cose è il loro annullarsi]. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono» (*Opere*, I, pp. 615-16).

Ma il contesto rende inequivocabile il significato di quel «parere»: esso indica il *mostrarsi* di ciò che per l'Occidente è l'evidenza originaria: la creazione e l'annientamento delle cose («creature»).

6. «Spazio infinito dell'eternità», materia, fuoco

Sino a che l'annientamento (e la creazione) riguarda «le creature individue» e non i loro «generi» e «specie», il mondo a cui tali creature appartengono permane; esso vien meno e si annienta quando anche quei «generi» e «specie» e le loro «relazioni» vengono annientati (*Opere*, I, p. 620).

Così, sono prodotti e distrutti «infiniti mondi nello spazio infinito della eternità» (*ibid.*), cioè della materia, la quale è appunto lo «spazio immenso» - come dice il gallo silvestre - che «un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno» quando la vita del nostro universo «sarà spenta» (*Opere*, I, p. 617).

Lo spegnimento, peraltro, che si può pensare dovuto al separarsi e allontanarsi delle parti dal centro degli astri (*Opere*, I, pp. 621-22), è anche l'*infiammarsi* dei pianeti, che, disgregati, precipitano nel sole e nelle altre stelle. Ma questa congettura serve soprattutto a richiamare che il suo contenuto, «o alcuna cosa a ciò somigliante, ebbero nell'animo quei filosofi, così greci come barbari, i quali affermarono dovere alla fine questo presente mondo perire di fuoco» (*Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, *Opere*, I, p. 622).

Annientati i pianeti e le stelle, «le forze eterne della materia» produrranno e annienteranno infiniti altri mondi. La radice autentica del «materialismo» di Leopardi non è il materialismo settecentesco, ma il più antico pensiero dei Greci, quale appare quando lo si guarda con gli occhi di Aristotele. Ma, ritornando ai Greci - al senso greco del divenire -, il pensiero di Leopardi si rivolge all'essenza che domina l'intero sviluppo della civiltà e della cultura dell'Occidente.

III

Il nulla

1. «Tutto è nulla»

L'affermazione della nullità delle cose compare molto presto negli scritti di Leopardi: prima del 1820. Alla fine della pagina 72 dei *Pensieri* il testo indica l'essenziale: «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, e io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un voto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi».

«Tutto è nulla»; cioè le «cose esistenti» (P 2936) - i «modi di essere», gli *essenti* - sono nulla. Ma che senso può avere l'affermazione che le «cose esistenti» sono nulla? Le «cose esistenti», proprio in quanto son cose esistenti, *non* sono un nulla.

Lo stesso Leopardi, in una riflessione del 10 luglio 1823, scrive che esse *non* possono essere «cose da nulla» (P 2936) - un'espressione, quest'ultima, che non significa «cose senza importanza», ma «cose nulle». Il testo prosegue infatti dicendo: «E chi potrebbe chiamare un nulla la miracolosa e stupenda opera della natura, e l'immensa egualmente che artificiosissima macchina e mole dei mondi, benché a noi per verità ed in sostanza nulla serva?» (P 2936-37).

Eppure Leopardi afferma che «tutto è nulla» - e tale affermazione ricorre continuamente e in vari modi nelle sue pagine.

2. In che senso tutto è nulla

Il chiarimento del senso di questa affermazione avviene, nel «pensiero» di pagina 72, attraverso la riflessione sulla nullità di quella particolare cosa esistente che è la disperazione e il dolore: «è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà».

La seconda parte di questa frase si presenta come una proposizione relativa, che sembra indicare una semplice, per quanto rilevante e diffusa, proprietà del dolore (cioè il suo passare e annullarsi dopo un certo tempo, «in un certo tempo»). Tuttavia, la proposizione relativa *esplica* - giustifica, motiva - la proposizione principale; indica *perché* (anche) il dolore è nulla. La frase dice dunque:

È vano, è un nulla anche il dolore, *perché* anch'esso, dopo un certo tempo, passa e si annulla.

Il dolore e ogni cosa esistente sono nulla perché si annullano, cioè *diventano* nulla e, diventati nulla, sono nulla. Le cose esistenti erano state e torneranno ad essere nulla; ma, in questo loro esserlo state ed esserlo in futuro, *sono* nulla. «Tutto è nulla», perché tutto si annulla, e

«dal nulla scaturiscono le cose che sono» (*Cantico del gallo silvestre*, *Opere*, I, pp. 615-16): «tutto», cioè tutti i «modi di essere» della natura. Le cose esistenti sono nulla perché il divenire appartiene alla loro essenza.

Raramente il pensiero occidentale si porta ad una trasparenza eguagliabile a questo passo di Leopardi. Si tratta della trasparenza del linguaggio che esprime ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema: l'esistenza del divenire, cioè dello scaturire dal nulla e del ritornarvi, da parte delle «cose esistenti». Questa trasparenza estrema mostra la grandezza estrema del pensiero di Leopardi e, insieme, la fedeltà estrema di questo pensiero all'essenza dell'Occidente. Che le «cose esistenti» (le «cose che sono») siano nulla è l'evidenza originaria, appunto perché è l'evidenza del divenire.

3. Non c'è contraddizione ad affermare che le cose possono non essere

In quanto agli occhi dell'Occidente è evidenza originaria, la nullità delle cose esistenti (cioè del «reale», *P* 99) *non è contraddizione* - non appare, a quegli occhi, come contraddizione.

Nel grande trattato sulla società, costituito dalle pagine scritte tra il 25 e il 30 ottobre 1823 (*P* 3773-3810), si dice che le «contraddizioni evidentiissime e formalissime sono escluse dal ragionamento assoluto» (*P* 3784). Il «ragionamento assoluto» è quello che si fonda sul «principio stesso della nostra ragione», il principio che «o si riconosce per falso, e non possiamo più discorrere, o impedisce di supporre contraddizioni nella natura» (*ibid.*).

Si tratta del «principio di non contraddizione», ossia di ciò che Aristotele, nel libro IV della *Metafisica*, chiama «principio fermissimo», e che egli presenta appunto come ciò che, se fosse negato, renderebbe impossibile il discorrere (*ouk àn eîe ... lógos*, «non esisterebbe discorso», *Met.*, 1006 a 22-23), e quindi come ciò che, se si vuole continuare a discorrere, impedisce di considerare la contraddizione come qualcosa di esistente.

La natura, per Leopardi, è l'esistenza stessa, e quindi il «ragionamento assoluto» «impedisce di supporre» che le «contraddizioni» esistano «nella natura». «Contraddizioni evidentiissime e formalissime» sono quelle che si mostrano esplicitamente e formalmente come contraddizioni.

Per Leopardi - come per l'intero pensiero dell'Occidente - affermare che le «cose esistenti» sono nulla *non* è una «contraddizione evidentiissima e formalissima» - anzi è l'evidenza originaria di cui non è possibile dubitare. «Nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè *non v'è ragione assoluta* perché ella non possa non essere» (*P* 1341, corsivo mio) - ossia non possa essere un nulla.

La «ragione assoluta» è appunto il «ragionamento assoluto» da cui le «contraddizioni evidentiissime e formalissime [...] sono escluse». Non esiste dunque una «ragione assoluta» - dice il testo - in base a cui si debba pensare che le cose non possono non essere. (È cioè possibile - anzi è necessario - pensare che le cose possono non essere, cioè essere niente.) L'affermazione che una cosa può non essere non è cioè una contraddizione.

Non esiste, dice appunto Kant (*Dialettica trascendentale*, L. II, cap. III, sez. quarta), alcun «concetto di una cosa che, se fosse negata con

tutti i suoi predicati [se cioè se ne negasse l'«esistenza»], si lascia dietro una contraddizione»; ossia è impossibile pensare che «il predicato dell'esistenza non si possa negare senza contraddizione» (*ibid.*).¹ Dire che ogni cosa può non essere (prima, dopo, invece di essere) significa dire appunto che ogni cosa può essere inesistente, può essere cioè un nulla.

4. La follia dell'Occidente

Il motivo per il quale l'affermazione che le cose sono nulla («il reale essendo un nulla», P 99) non è per Leopardi una «contraddizione evidentissima e formalissima», è che le cose sono nulla perché *sono state e torneranno ad essere* nulla: *sino a che sono* esse *non* sono nulla («e chi potrebbe chiamare un nulla» le cose, snidando che esse sono?): sono nulla nel loro passato e nel loro futuro.

Il pensiero dell'Occidente ritiene di non essere contraddizione, perché non afferma che le cose, fintanto che esse sono (quando esse sono) sono nulla, ma afferma che le cose sono nulla quando non sono ancora e quando non sono più.

L'Occidente non scorge che, pensando un tempo in cui le cose sono nulla, pensa che le cose, in quanto cose, *sono nulla*; pensa che l'essente, in quanto non niente, è niente; pensa e approva il culmine della follia.²

5. Sulla linea più avanzata della coscienza che l'Occidente può avere di se stesso

Pensando la nullità delle cose, l'Occidente si rivolge dunque verso la propria essenza, ma insieme se ne tiene lontano, perché, quando gli fosse consentito di raggiungerla e scorgerne i tratti autentici, vedrebbe in essa la *follia* estrema, l'*alienazione* estrema, ossia vedrebbe la *propria* follia e la *propria* alienazione. Vedrebbe che la propria essenza è il culmine della «contraddizione evidentissima e formalissima».

Pensare che le cose sono niente - e vivere uniformemente a questo pensiero - significa pensare che il non-niente è niente. Questo pensiero è l'essenza del nichilismo. L'essenza del nichilismo è l'essenza dell'Occidente.

L'Occidente permane e domina, proprio perché, volgendosi verso la propria essenza, si mantiene insieme lontano da essa, sì che per la lontananza i tratti della sua essenza non si lasciano cogliere. Il pensiero di Leopardi si trova *sulla linea più avanzata* che l'Occidente può raggiungere muovendo verso la propria essenza, e oltrepassando la quale l'Occidente scorgerebbe, nella propria essenza, i tratti della follia estrema del nichilismo.

Leopardi riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse *sono* nulla. Riesce a raggiungere il pensiero essenziale dell'Occidente, il pensiero che sorregge l'intera storia della nostra civiltà e della nostra cultura.

Ma proprio perché il pensiero di Leopardi *appartiene* all'Occidente, esso, portandosi verso quella linea più avanzata, non la oltrepassa (non può oltrepassarla), cioè non vede la follia essenziale dell'Occidente - e quindi non vede la *propria* follia essenziale - : non vede alcuna «contraddizione evidentissima e formalissima» nel pensiero che pensa

che le «cose esistenti» sono nulla.

E intende tener fermo che le cose esistenti, sino a che esistono, non sono cose «da nulla». («Non ch'elle sieno cose da nulla», P 2936; «Chi potrebbe chiamare un nulla» la natura?, 2936-37); intende cioè tener fermo che le cose esistenti sono *non niente*.

6. «Solido nulla»

Ciononostante, «tutto è nulla al mondo»: sino a che *sono*, le cose sono, ma sono anche unite al proprio nulla presente e futuro. Se non si mantenessero in questa unione sarebbero eterne; ma questa unione col proprio nulla passato e futuro svuota anche il loro presente: la loro capacità di *resistere stabilmente* al nulla (da cui sono trattenute nel non ancora e nel non più) è essa stessa un nulla, e in questo senso tutte le cose presenti nel mondo sono nulla. Anche quando sono, anche sintanto che sono, le cose sono nulla, perché è un nulla, in esse, la capacità di resistere stabilmente - eternamente - al nulla. Il nulla di tale capacità è ciò su cui si appoggia ogni consistenza e solidità delle cose: «tutto è nulla, solido nulla» (P 85). Ogni solidità è un nulla; ma, essendo l'anima e il principio di ogni solidità, il nulla riesce a «soffocare» chi si trova «in mezzo al nulla» e sente che tutto è nulla (*ibid.*).

«Il primo principio delle cose è il nulla», scrive Leopardi il 7 agosto 1821 (P 1464). Il 18 luglio dello stesso anno aveva scritto: «Il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). Il motivo è appunto che «nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo» (P 1341). Poiché la solidità delle cose (cioè il loro effimero permanere nell'esistenza) ha come principio il nulla, «tutto è nulla, solido nulla».

Tutto è «solido nulla» dunque, non perché - per esprimere questa affermazione con concetti che Leopardi introdurrà alcuni anni dopo - la materia delle cose (che è il nulla di esse) è eterna, ma perché l'«essere» dei «modi di essere» della materia (l'«essere» delle cose) non è «necessario», ossia è fondato sul nulla. È vero che la materia delle cose preesiste ad esse ed è eterna, ma la materia è il «silenzio nudo» e la «quiete altissima» delle cose: in essa, le cose, in quanto «modi di essere», non hanno voce né vita: voce e vita delle cose vengono create dal nulla dalle «forze» della materia.

Tali forze non agiscono in base a un modello preesistente - a differenza del demiurgo platonico, che produce il mondo guardando le idee. Quindi i «modi di essere» (le cose) sono sì prodotti dalle forze della materia, ma il principio del loro contenuto (ossia della loro modalità) è il nulla. Non agendo in vista di alcun modello preesistente, queste forze non sono altro che il puro divenire della materia, il puro processo che crea e annulla le cose («le *creature materiali*», si dice appunto nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*). Il «silenzio nudo» e la «quiete altissima» è il nulla delle cose, cioè lo «spazio immenso» e vuoto da cui il divenire procede e in cui ritorna. Nel pensiero di Leopardi la critica alla dottrina di Platone sta al fondamento dell'affermazione che tutto è nulla e che le cose sono create e annientate dalle forze della materia.

II

IL NULLA E IL DOLORE

I

L'innocenza del divenire

1. Il pensiero di Leopardi come paradigma dell'alterazione del più antico pensiero filosofico

Ma proprio il concetto che la materia agisce senza modelli, producendo dal nulla tutte le cose (e tutte annientandole), determina nel pensiero di Leopardi quella stessa *alterazione* del significato originario del più antico pensiero filosofico, che si ripresenterà più tardi nella filosofia contemporanea, in Nietzsche e soprattutto in Heidegger: la convinzione che il più antico pensiero greco intenda il divenire come «innocenza», dove tutto ciò che accade è «senza perché». Il pensiero di Leopardi è il paradigma di questa interpretazione.

Infatti, dire che «il primo principio delle cose è il nulla» equivale a dire che «un primo ed universale principio delle cose o non esiste né mai fu, o, se esiste o esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale» (P 1341-42). Il «puro fatto reale» non può essere ricondotto ad una dimensione preesistente, che ne sia il «principio»: le cose sono un «puro fatto» senza perché: non si può conoscere nulla delle cose, prima che si presenti il puro fatto della loro esistenza.

Ma questo *non* è il senso che il più antico pensiero greco attribuisce all'accadere delle cose. Leopardi guarda a questo pensiero con gli occhi di Aristotele, ma opera anche una radicale *riduzione* di ciò che tali occhi gli consentono di vedere – lo stesso tipo di riduzione poi compiuto da Nietzsche e da Heidegger. Per i primi pensatori greci il Tutto è un circolo di produzione e distruzione; ma non tutti i punti del circolo sono omogenei: il circolo incomincia da un punto privilegiato, che contiene originariamente in sé e in cui ritornano tutti gli altri punti del circolo, «secondo necessità», come dicono Anassimandro ed Eraclito.

Il punto privilegiato del circolo è l'*arché*, il principio di tutte le cose del mondo – la *phýsis*. E l'*arché* è il modello conformemente al quale tutto si genera e tutto si corrompe. L'essenza delle cose preesiste nell'*arché*: in questo senso, il principio delle cose *non* è il nulla, ma, appunto, la dimensione in cui esse esistono originariamente. A provenire dal nulla e a ritornarvi è la singolarità, l'individualità, la specificità delle cose, non la loro essenza. Relativamente a quest'ultima, la conoscenza dell'*arché*, *consente* di «giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale». Il platonismo sta alle origini del pensiero greco.

2. Il frammento 52 di Eraclito

Ma sono proprio i tratti del platonismo che Leopardi (come poi

Nietzsche e Heidegger) toglie dal volto del più antico pensiero greco. Se si cancellano questi tratti, il frammento 52 di Eraclito diventa l'indicazione più pertinente del senso essenziale del Tutto. Il frammento dice:

«L'*aión* è un fanciullo che si trastulla (*paízon*) e gioca col tavoliere: il regno di un fanciullo».

Se il frammento viene lasciato nel contesto che autenticamente gli compete, l'*aión* di cui esso parla può essere l'*epoca*, il *tempo* in cui l'uomo *non* sa ascoltare la verità, sì che il suo è il «regno di un fanciullo»: il frammento 70 chiama appunto «trastulli di bimbi» le «opinioni» - *doxásmata* - degli uomini, ossia ciò che essi pensano quando non ascoltano la verità del *lógos*. Ma tutto cambia se, nella cancellazione del platonismo delle origini, si intende l'*aión* del frammento 52 come l'essere stesso, nella sua totalità, ossia come l'accadimento stesso del Tutto, e quindi si ritiene che l'*aión* non indichi ciò che per Eraclito è il tempo della non verità, ma la stessa verità dell'essere.

In questo secondo caso, l'accadimento di tutte le cose del mondo è un fanciullo che gioca. Un fanciullo che gioca col tavoliere non segue regole, non si adegua a un modello, ma a suo capriccio dispone i pezzi sul tavoliere, disfacendo ogni volta le combinazioni che egli va via via formando e utilizzando in sempre nuove combinazioni i pezzi di cui egli dispone per il suo gioco.

La *phýsis* (la «natura ognor verde») che produce e distrugge le cose del mondo è un fanciullo che gioca al tavoliere: è il regno di un fanciullo. Le combinazioni che essa forma sul suo tavoliere sono i mondi. Non appena li ha configurati, o ha configurato le cose che essi contengono, adempiendo il proprio capriccio li disfa e dispensa altrimenti altrove le parti che essa ha disciolto. (Invece di disporre pezzi sul tavoliere, il fanciullo può servirsi di fuscelli e altre cose del genere per innalzare costruzioni che assomigliano a torri e palazzi, atterrando le non appena le ha compiute e con quel materiale costruendone di nuove.)

3. I/ «fanciullo invito»

Leopardi può aver intravisto il frammento 52 di Eraclito, leggendo il *Pedagogici* di Clemente Alessandrino, dove il gioco del fanciullo è detto «divino» (I, 5), o può addirittura aver letto le *Refutationes* di Ippolito (IX, 9, 4), che riportano integralmente il frammento. I versi 154-172 della *Palinodia* lo rispecchiano comunque nel modo più chiaro - rispecchiano, appunto, il volto che esso assume quando ne siano cancellati i tratti del platonismo. Suonano così:

Quale un fanciullo, con assidua cura,
di fogliolini e di fuscelli, in forma
o di tempio o di torre o di palazzo,
un edificio innalza; e come prima
fornito il mira, ad atterrarlo è vòlto,
perché gli stessi a lui fuscelli e fogli
per novo lavorio son di mestieri;
così natura ogni opra sua, quantunque
d'alto artificio a contemplar, non prima
vede perfetta, ch' a disfarla imprende,

le parti sciolte dispensando altrove.
E indarno a preservar se stesso ed altro
dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
eternamente, il mortal seme accorre
mille virtùdi oprando in mille guise
con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
la natura crudel, fanciullo invitto,
il suo capriccio adempie, e senza posa
distruggendo e formando si trastulla.

Leopardi compone la *Palinodia* nel 1835, un anno prima della *Ginestra*, quasi alla fine della vita; la tesi che il principio di tutte le cose è il nulla viene formulata nei *Pensieri* durante l'estate del 1821; ma i due testi sono essenzialmente solidali, perché solo in quanto il principio delle cose è il nulla, il cerchio che le produce e le distrugge è un «gioco», la cui «ragione» è «chiusa eternamente» al mortale. Questo eterno sottrarsi della «ragione» del «gioco» è la stessa nullità del principio delle cose.

Il «primo ed universale principio delle cose» è il nulla. Anche se esso esiste, se «non lo possiamo in niun modo conoscere» (P 1341), se è «chiuso eternamente» al mortale, esso è come nulla. Il suo esser nulla *per noi* equivale al suo esser nulla in sé. Essendo il principio nulla per noi, e non disponendo noi di alcun «dato per giudicare delle cose avanti le cose e [per] conoscerle al di là del puro fatto reale (P 1341-42), il realizzarsi delle cose e la loro distruzione è «puro fatto», puro accadimento senza perché, «gioco» della natura, che non può essere vinto da alcun'arte («virtù» - dice il verso 168 della *Palinodia*) dei mortali.

4. Carattere ideale dello spazio e del tempo

Proprio perché è un gioco della natura, il mondo è uno degli infiniti mondi (giochi) possibili della natura. Noi non possiamo nemmeno «congetturare» le loro «qualità» (*Frammento apocrifo, Opere*, I, p. 623): la verità del nostro mondo è «relativa», e questa verità relativa costituisce il contenuto positivo della conoscenza umana.

Lo «spazio» e il «tempo», inoltre, non solo sono determinazioni che appartengono al «sistema delle cose che noi conosciamo» (P 1342), ma, all'interno di tale sistema, non sono nemmeno «cose», ma «idee, anzi nomi» (P 4233, 14 dicembre 1826), cioè sono «un modo, un lato, per dir così, del considerar che noi facciamo la esistenza delle cose» (*ibid.*).

Questo significa che lo «spazio immenso» della natura (*Cantico del gallo silvestre*), lo «spazio infinito della eternità» (*Frammento apocrifo*) da cui provengono e in cui ritornano gli infiniti mondi - e quindi anche il mondo che costituisce il «sistema delle cose che noi conosciamo» - non è uno spazio empirico, ma è la dimensione indeterminata della materia, cioè dell'«esistenza ... che mai non è cominciata ... [e che] non avrà mai fine». Lo «spazio infinito dell'eternità» è inseparabile dall'«eternità del ... non essere» delle cose - «lo spazio della conservazione, cioè durata» di una cosa «è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere» - un'eternità, questa, che è «conseguenza e quasi durata della ... distruzione delle cose», (P 4130).

D'altronde, nemmeno la «materia» dei primi pensatori greci è la

materia empirica; e se Aristotele considera come «materia» (*hýle*) l'*arché* dei primi pensatori greci, tale materia è la «materia prima», ossia qualcosa che è pura possibilità e che si distingue dalle determinazioni categoriali, e quindi anche dalle categorie dello spazio e del tempo. Il principio greco della materia originaria, distinta da ogni categoria e da ogni forma, si unisce così, in Leopardi, al principio moderno della soggettività, per il quale il mondo è il «sistema delle cose che noi conosciamo».

5. Carattere ideale dell'infinito e dell'eternità

L'eternità e infinità della materia non è dunque l'eternità e infinità di una «cosa». Una «cosa» è tale solo in quanto è finita (*P* 4178, 1 maggio 1826), incomincia e perisce. «Niente ... nella natura annunzia l'infinito, l'esistenza di alcuna cosa infinita ... l'infinito è un'idea, un sogno, non una realtà ... l'infinito, cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa» (*P* 4177-78).

In quanto infinito ed eterno, lo «spazio infinito dell'eternità» implica l'infinità ed «eternità del non essere» delle cose e quindi l'infinità ed eternità del divenire, che dopo aver prodotto le cose le risospinge nell'eternità del non essere. «Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla» (*ibid.*). Ma l'infinità e l'eternità del nulla «non esiste né può esistere se non nell'immaginazione o nel linguaggio», anche se è «qualità propria ed inseparabile della idea o della parola nulla». E il nulla stesso, a sua volta, non può esistere se non «nel pensiero o nella lingua e quanto al pensiero o alla lingua» (*P* 4181-82).

L'eternità stessa, come il tempo, lo spazio e l'infinito, non è una cosa o un ente (*P* 4181, 4 giugno 1826); e se l'eternità della materia fosse qualcosa di diverso dal suo implicare l'eternità del non essere delle cose (in relazione a questa alternativa Leopardi parla di «ipotesi dell'eternità della materia», *P* 4181) - se quindi la materia eterna fosse qualcosa di determinato -, questo non vorrebbe dire che esiste qualcosa di infinito («nulla ... vi sarebbe d'infinito»), ma che «la materia, cosa finita, non avrebbe mai cominciato ad essere, né mai lascerebbe di essere; che il finito è sempre stato e sempre sarà» (*ibid.*).

Ma che la materia (cioè la «natura», la *phýsis*) sia una cosa determinata è solo un'«ipotesi» che viene considerata per mostrare come anche in questo caso si dovrebbe escludere l'esistenza di un essere infinito: la materia è la dimensione del divenire eterno degli essenti, il nulla degli essenti, provenendo dal quale essi provengono dal loro essere stati (in quanto «enti», «individualità», «modi di essere») assolutamente niente, e ritornando nel quale ritornano nella loro assoluta nullità.

II

Dolore e conoscenza del nulla

1. *Il gioco della natura e l'«ordine naturale»: due sensi della «natura»...*

Ma Leopardi oltrepassa anche il modo in cui la soggettività è intesa dal pensiero moderno: oltrepassa la concezione epistemica della soggettività. «Il *si-stema* delle cose che noi conosciamo» è infatti la loro relazione, il loro co-esistere (*śýnstema*); ossia non è *epi-stéme*, non è la volontà di «giudicare delle cose avanti le cose» e di «conoscerle al di là del puro fatto reale» (P 1341-42), prima e indipendentemente dal costituirsi di tale fatto.

In ogni sua forma, antica o moderna, l'*epi-stéme* «sta sopra» l'accadimento dei puri fatti, ossia li precede, apre il Senso immutabile ed eterno al quale ogni fatto deve adeguarsi, conosce incontrovertibilmente l'essenza delle cose prima che esse si producano e manifestino, anticipa il divenire.¹

Leopardi non usa quasi mai la parola *epistéme*, ma rifiuta, come «dannosissimo al vero», «l'amor di sistema», dove «i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema dovea derivare ed a cui dovea esso accomodarsi. Allora le cose si travisano, i rapporti si sognano, si considerano i particolari in quell'aspetto solo che favorisce il sistema, insomma le cose servono al sistema e non il sistema alle cose, come dovrebbero essere» (P 948).

L'«amor di sistema» è l'essenza stessa dell'*epistéme*. Negare che i «particolari» debbano «accomodarsi» (adeguarsi) al sistema «prima della considerazione di essi», cioè *prima* del loro effettivo manifestarsi, significa negare che si possa «giudicare delle cose *avanti* le cose».

Non può esistere una verità incontrovertibile che preceda l'esperienza, la quale è esperienza del divenire: proprio perché le cose provengono dal nulla, non è possibile giudicare delle cose avanti le cose. È il tema specifico e fondamentale che sarà sviluppato da tutta la filosofia contemporanea e che Leopardi porta per primo alla luce.

Le cose che noi conosciamo formano certamente un «sistema», perché la loro conoscenza *non* è un insieme di «verità particolari e staccate e indipendenti l'una dall'altra» (P 946) - e Leopardi considera positivamente, nei grandi pensatori moderni (da Cartesio a Kant, da Locke a Rousseau), la volontà di costruire un sistema (*ibid.*). Tuttavia il rifiuto di «giudicare delle cose avanti le cose» è negazione non solo della forma antica, ma anche della forma moderna dell'*epistéme*. Si tratta del rifiuto di ogni verità assoluta, immutabile, eterna, definitiva. Le cose che conosciamo formano un sistema, ma esse possono e sarebbero potute non essere, il loro principio è il nulla, la loro produzione e distruzione è il «gioco» arbitrario della natura. Il vulcano de *La ginestra* è l'immagine di questo gioco. «Ignara» dell'uomo, dei

tempi, dei regni, che vengono e vanno, «sta natura ognor verde».

2. ...e loro complementarietà

Le «miserie estreme dello stato mortale» (*Palinodia*, vv., 182-83, *Opere*, p. 140) provengono dal gioco della natura, da cui l'uomo tenta invano di difendersi (*ibid.*, vv. 165-207). La natura è «crudele» (*ibid.*, v. 170). Colpisce anche gli animali (anch'essi sono distrutti dal vulcano); ciononostante gli animali possono essere felici: «senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più meno, uguale e temperata» (P 56) – quella felicità che precede la coscienza e in cui anche l'uomo può trovarsi quando vive «nell'ordine naturale», come gli animali.

Ma proprio perché l'«ordine naturale» è *ordine*, l'«ordine naturale» non è la «natura» in quanto «materia» che precede e si distingue da ogni ordine, categoria, determinazione; l'«ordine naturale» non è la «natura» come «spazio infinito della eternità», «durazione eterna della materia», gioco del fanciullo invitto, *phýsis* da cui provengono tutti gli ordinamenti che incominciano ed hanno fine, e quindi anche l'«ordine naturale» del «sistema delle cose che noi conosciamo».

Inizialmente, Leopardi usa la parola «natura» per indicare l'«ordine naturale» del mondo in cui l'uomo vive. (La pagina 56 dei *Pensieri*, dove compare l'espressione «ordine naturale», è probabilmente del 1819.) Inizialmente, Leopardi pensa la «natura» in questo senso, ossia come la configurazione della vita che precede il pensiero (una precedenza dunque diversa da quella della materia rispetto agli ordinamenti che essa produce) e della quale Rousseau può dire (la sua affermazione è citata appunto alla pagina 56 dei *Pensieri*) che «tout homme qui pense est un être cor "rompu"».

Successivamente, Leopardi pensa che il mondo in cui l'uomo vive è solo uno degli infiniti mondi che nascono e muoiono, creati e annientati dal «gioco» della «natura». La «natura» che gioca è al di fuori di ogni «ordine» e di ogni «sistema»: sia perché gioca, sia perché il suo gioco è eterno, mentre ogni ordine (quindi anche l'«ordine naturale» del mondo in cui vive l'uomo) incomincia e finisce.

Tuttavia Leopardi non abbandona (come generalmente si ritiene) il suo modo iniziale di concepire la natura per sostenerne uno diverso, ma *inscrive* il senso, che inizialmente ha per lui la natura, in un senso più ampio; *toglie* cioè a quel senso iniziale la pretesa di esprimere la forma originaria della totalità dell'essere, ma insieme *conserva* quel senso all'interno del senso più ampio e più originario.

Quando nel luglio 1821 Leopardi scrive che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341) quello sviluppo si è già compiuto. Tutte le cose e Dio stesso sono «giocati» dalla «natura», cioè dalle «forze eterne della materia» e del divenire, le forze che «agitano» continuamente lo «spazio infinito dell'eternità». Tutte le cose e Dio stesso sono creati dal nulla e annientati. Giacché lo stesso rapporto tra le cose e Dio (il rapporto sulla cui base attribuiamo a Dio in «sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione», P 1342) si costituisce soltanto nel «sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in uno solo dei sistemi possibili» (P 1342) che scaturiscono dal niente e vi ritornano.

Quando invece – nel grande gruppo di «pensieri» del 1820, dove Leopardi si confronta col cristianesimo e non è ancora comparso il

concetto, peraltro abbandonato pochi mesi dopo, che Dio è la totalità del possibile e la forza capace di produrre infiniti mondi possibili (P 1619-23, 3 settembre 1821) – si dice che «la natura è lo stesso che Dio» (P 393), la «natura» è intesa non come principio di ogni mondo possibile, ma come la forma originaria, e in questo senso come la radice, il principio dell'«ordine naturale», e quindi come ciò che in seguito appare a Leopardi come il principio di uno solo (il nostro) dei sistemi possibili.

Persino nelle pagine dei *Pensieri* del 3 settembre del 1821, nelle quali Leopardi ritiene che non sia necessario abbandonare la concezione cristiana di Dio («io non credo che le mie osservazioni circa la falsità d'ogni assoluto debbano distruggere l'idea di Dio», P 1619; «così resta in piedi tutta la religione», P 1621), l'affermazione della possibilità (ché di possibilità si tratta) di un «Essere onnipotente» che «sussiste da sé ab eterno» resta pur sempre unita alla tesi che «nulla è assoluto né quindi necessario», sicché quell'Essere può sussistere «ab eterno», «bench'egli, assolutamente parlando, non sia necessario» (P 1620).

Anche Dio, «assolutamente parlando», non è necessario, cioè può non essere, può essere niente, sarebbe potuto rimanere niente: «Insomma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa [e dunque nemmeno Dio] è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta, perch'ella non possa non essere» (P 1341, 18 luglio 1821).

3. Il «pensiero» di pagina 56

Anche se l'«ordine naturale» può distruggere la vita, in tale ordine può esserci vita felice. In esso, le distruzioni sono «disordini accidentali, ma non sostanziali, in natura» (*ibid.*). Ma noi non siamo più «capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali, del che non dovevamo neppur sospettare: "Tout homme qui pense est un être cor-rompu" dice il Rousseau, e noi siamo già tali» (P 56).

Riportiamo qui per intero il «pensiero» di pagina 56 (steso probabilmente nel 1819), che ha un'importanza decisiva nello sviluppo del pensiero di Leopardi:

«Com'è costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri la cura di conservare la propria esistenza, così non è dubbio che quasi il compimento di questa non sia l'esserne contento, e l'odiarla o non soddisfarsene non sia *un principio contraddittorio; il quale non può stare in natura* e molto meno in quell'essere il quale, senza entrare nella teologia, è chiaro che essendo l'ordine animale il primo in questo globo e probabilmente in tutta la natura cioè in tutti i globi, ed egli essendo evidentemente il sommo grado di quest'ordine, viene ad essere il primo di tutti gli esseri nel nostro-globo. Ora vediamo che in questo [cioè nell'essere umano] è tanta la scontentezza dell'esistenza, che non solo si oppone all'istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri e che *non può stare in natura se non corrotta totalmente*. Ma pur vediamo che chiunque in questa nostra età sia di qualche ingegno deve necessariamente, dopo poco tempo, cadere in preda a questa scontentezza. Io credo che *nell'ordine naturale* l'uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata (eccetto

gl'infortunati che possono essere nella sua vita, come gli aborti, le tempeste e tanti altri disordini accidentali, ma non sostanziali, in natura) in somma come sono felici le bestie quando non hanno sventure accidentali ec. *Ma non già credo che noi siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente* di questi stessi piaceri naturali, del che non dovevamo neppure sospettare: "Tout homme qui pense est un être cor-rompu" dice il Rousseau, e noi siamo già tali». [E in P 446-47 parla delle «malattie», della «violenza fattagli dagli altri individui» e dagli «elementi».] «E pure vediamo che questi piccoli dilette, non ostante che noi siamo già guasti, pur ci appagano meglio che qualunque altro, come dice Werther ec.; e vediamo il minore scontento dei contadini, ignoranti ec. (quantunque essi pure assai lontani dallo *stato naturale*), che dei culti, e dei fanciulli massimamente che dei grandi. E l'esser uomo buono per natura, e *guastarsi necessariamente nella società*, può servir di prova a questo sistema [cioè di Leopardi], e il veder che le bestie non hanno tra loro altra società che per certi bisogni, del resto vivono insieme senza pensar l'una all'altra, e che l'istinto si vien perdendo a proporzione che *la natura è alterata dall'arte*, onde è grande nelle bestie e nei fanciulli, piccolo negli uomini fatti; ma ciò non prova che l'uomo sia fatto per l'arte ec.; giacché la natura gli aveva dato quegli'istinti che egli perde poi ec. Si che si potrebbe pensare che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano, più atta alla società ec.» (corsivi miei).

A questa pagina si riferiscono le considerazioni che seguono.

4. L'infelicità e il nulla

L'infelicità non deriva dunque semplicemente dal pensiero, ma dal pensiero che tutte le cose sono niente («da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente», *ibid.*) e che sono niente la stessa felicità e lo stesso piacere che si possono godere nell'«ordine naturale». L'infelicità è prodotta dal pensiero che «tutto è nulla al mondo» (P 72); anche la felicità dell'«ordine naturale»; anche l'infelicità e la disperazione. Lo stesso «ordine naturale», infatti, come la disperazione, «in un certo tempo passerà e s'annullerà» (*ibid.*).

L'annullamento dell'essere è la radice della disperazione, perché non consente più la speranza di poter avere ancora a che fare con ciò che si annulla. «*È partito per sempre - Per sempre? Sì: tutto è finito rispetto a lui; non lo vedrò mai più; e nessuna cosa sua avrà più niente di comune colla mia vita*» (P 645). «L'orrore e il timore che l'uomo ha, per una parte, del nulla, per l'altra, *dell'eterno*, si manifesta da per tutto, e quel *mai più* non si può udire senza un, certo senso» (*ibid.*). L'orrore per l'eternità del non essere delle cose. «La cagione di questi sentimenti è *quell'infinito* che contiene in se stesso l'idea di una cosa *terminata*, cioè al di là di cui non v'è più nulla; di una cosa terminata *per sempre* e che non tornerà *mai più* (10 dicembre 1821)» (P 2243). La visione del niente è la radice del terrore: «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla» (P 85).

Ma il nulla può spingere nella forma estrema del terrore e dell'angoscia solo se esso è manifesto *come nulla*, e solo se il «passare» delle cose è manifesto *come il loro annientamento*. La manifestazione del nulla e dell'annullamento delle cose si presenta nel linguaggio solo

ad un certo punto della vita dell'uomo sulla Terra. Solo col pensiero greco il linguaggio parla del nulla come negatività infinitamente opposta all'essere, e del divenire come vicenda in cui gli essenti scaturiscono dal nulla e vi fanno ritorno.²

Eschilo, per la prima volta nel modo più esplicito, pensa all'angoscia in cui il niente e l'annientamento delle cose spinge il mortale.³

5. Il dolore nel pensiero preontologico e ontologico

Anche Leopardi ignora la grandezza filosofica di Eschilo; ma lo stesso Leopardi scrive che noi non siamo più capaci di felicità (P 56). Da quando? «In questa nostra età» (*ibid.*). Ma l'età moderna ripropone, per Leopardi, il più antico pensiero greco, che ai suoi occhi – come a quelli di Nietzsche – *sin da Omero* intende il divenire delle cose come annientamento dell'essente e cioè riesce a scorgere il carattere infinitamente negativo del niente e l'infinita contrapposizione del niente all'essente.

Anche Leopardi rende cioè *retroattivo* quel pensiero ontologico, quella riflessione sull'opposizione infinita tra il niente e l'essente, che invece compare per la prima volta all'inizio della filosofia greca,⁴ la quale peraltro è stata essa stessa la prima a credere di scorgere nel proprio passato la presenza di quella forma ontologica del pensiero che invece essa ha portato per la prima volta alla luce.

Il dolore avvertito da un pensiero preontologico è diverso dal dolore presente in un pensiero che è giunto a comprendere il senso radicale del nulla. Anche Leopardi rileva che il «progresso della filosofia», cioè della conoscenza della nullità e «vanità delle cose» produce quella «infelicità, che in natura non dovevamo mai conoscere» (P 78-79; «non dovevamo neppur sospettare», P 56).

La «natura» (lo stare «in natura», l'«ordine naturale») è la situazione in cui è ancora assente il «conoscere»; ma, per Leopardi, quando la conoscenza sopraggiunge e si esprime nei testi più antichi che ci sono stati tramandati, è già conoscenza ontologica: tra la «natura» e la conoscenza ontologica non c'è per Leopardi (come per la maggior parte della cultura occidentale) quella sorta di «medio» che è la conoscenza (e l'infelicità) preontologica. La filosofia, per Leopardi, non evoca il linguaggio ontologico, ma approfondisce il senso originariamente ontologico del linguaggio.

Per questo, Leopardi può considerare Omero e Salomone «e i poeti e i filosofi più antichi» come coloro che già avrebbero compreso «di non essere nulla» (*Dialogo di Tristano e di un amico, Opere*, I, pp. 664-65), cioè sarebbero riusciti a scorgere la contrapposizione infinita del niente e dell'essente e l'annientamento dell'essente e il suo provvisorio sorgere dal niente.

III

L'infelicità e il principio di non contraddizione

1. *L'uomo come essere contraddittorio*

Pensare significa pensare la nullità di tutte le cose; quindi pensare significa essere infelici. E poiché il pensiero è la corruzione dello «stato [o «ordine»] naturale» (P 56), il pensiero, cioè la «cognizione della nostra miseria» è «innaturale» (P 79).

Ma il carattere innaturale del pensiero non è semplicemente il costituirsi di una dimensione diversa dall'«ordine naturale»: è «un principio contraddittorio» (P 56).

Il pensiero, in quanto pensiero della nullità delle cose, è la radice dell'infelicità; e l'infelicità - «la scontentezza dell'esistenza» (*ibid.*) - «si oppone» al «costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri»: «la cura di conservare la propria esistenza» (*ibid.*), la volontà di salvarsi dal niente. Il «compimento» di tale cura e volontà è l'essere «contenti» della propria esistenza (*ibid.*). La «scontentezza dell'esistenza», prodotta dal pensiero, è quindi «un principio contraddittorio, il quale non può stare in natura» (*ibid.*). L'uomo che pensa è cioè un essere contraddittorio, che «non può stare in natura».

L'espressione «in natura» unisce in sé l'antica espressione della filosofia medioevale, *in rerum natura*, e l'indicazione dello «stato» («ordine» - «stato naturale») che precede il pensiero. *In rerum natura* - cioè nella dimensione che compete alle cose in quanto realmente esistenti - non può esistere un essere, una *res* contraddittoria. Un essere che pensa «non può stare in natura», non può esistere.

Ma l'essere che pensa - ed è infelice - esiste; è l'uomo. L'uomo è un essere contraddittorio. L'uomo è un essere così scontento della propria esistenza che «giunge a troncarla volontariamente» (*ibid.*).

2. *La «cosa» «corrotta totalmente»*

Se l'essere contraddittorio esiste, e se d'altra parte il principio di non contraddizione non può essere negato («il principio stesso della nostra ragione ... impedisce di supporre ... [le] contraddizioni nella natura», P 3784), e dunque l'essere contraddittorio non può esistere, si deve ammettere che, nell'uomo, la natura va incontro a una corruzione totale. «Ogni uomo che pensa è un essere che si è corrotto.» L'uomo forma una dimensione che è diversa dalla *natura rerum* e dove «la natura è alterata» (P 56).

Nell'uomo «è tanta la scontentezza dell'esistenza, che non solo si oppone all'istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri e che non può stare in natura se non corrotta totalmente» (*ibid.*). L'espressione «corrotta totalmente» si riferisce a «cosa». Ma la

«cosa» è la «scontentezza dell'esistenza», in quanto essa giunge a troncare volontariamente l'esistenza. Questa «cosa» è una cosa - *res* - contraddittoria, perché è un essere e, insieme, è la negazione dell'essere. E quindi non può esistere *in rerum natura* («non può stare in natura»). Essa può quindi esistere come «cosa ... corrotta totalmente» (*être corrompu*): in essa «la natura è alterata».

Ma per quanto alterata, la natura, in quella «cosa», permane: nella «cosa» umana si apre la dimensione dove l'impossibile esiste. L'uomo è l'esistenza dell'impossibile. Al di là di «tutti gli altri esseri», esiste un essere in cui il principio di non contraddizione è negato. L'intento di non negare il principio di non contraddizione conduce il pensiero di Leopardi ad affermare che l'uomo è la dimensione limitata dell'essere, nella quale il principio di non contraddizione resta negato.

3. La negazione del principio di non contraddizione

Il concetto di «corruzione della natura» è il modo in cui Leopardi afferma implicitamente, in questo periodo, quanto poi dirà esplicitamente: che l'uomo (e anzi ogni vivente) è il luogo reale in cui il principio di non contraddizione resta negato ed è «insufficiente e falso». Cinque anni dopo, in un contesto più ampio, parla della «contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*» (P 4129, 5-6 aprile 1825). Qui il contesto è più ampio, perché si riferisce all'infelicità di «ogni animale» - la sensibilità del vivente essendo una anticipazione di quella sensibilità totalmente dispiegata e chiarificata che è il pensiero.

Ancora più esplicita la riflessione del 3 giugno 1824, dove si afferma che «l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale» può essere spiegato solo dicendo che sono «insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principi stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio, quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio *Non può una cosa insieme essere e non essere*, pare [cioè si mostra] assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura» (P 4099). L'«essere [l'esistere] effettivamente, e il non poter in alcun modo esser felice» (*ibid.*) è appunto la più «palpabile» delle contraddizioni che esistono «in natura».

4. L'affermazione dell'immortalità per evitare la negazione del principio di non contraddizione

Ma prima di giungere alla critica del principio di non contraddizione - compiuta quasi negli stessi anni in cui Hegel riflette sull'essenza di tale principio -, Leopardi aveva tentato, sia pure per un tempo brevissimo, un'altra via di uscita dalla contraddizione in cui l'uomo consiste: una via d'uscita che non finisce col ribadire la contraddizione, affermando l'«esistenza» della contraddizione all'interno della dimensione della vita

(l'«evidente contraddizione della natura», P 4100), ma tenta di togliere la contraddizione assegnando all'uomo un contesto più ampio di quello della vita temporale.

Che il desiderio di esistere e di essere felici sia un istinto «naturale» che non può essere smentito dalla morte e che quindi implica «l'immortalità dell'anima» è un argomento largamente diffuso nella cultura filosofica tradizionale. Ma per Leopardi l'«innaturale» non è semplicemente uno stato diverso da quello naturale, ma è il *contraddittorio*; e l'esistere ed essere infelici («scontenti dell'esistenza») è appunto qualcosa di contraddittorio.

Già nella pagina 40 dei *Pensieri* (un testo che dunque risale probabilmente al 1819) si dice che «ripugna alle leggi che si osservano seguite costantemente in tutte le opere della natura che vi sia un animale, e questo il più perfetto di tutti, anzi il padrone di tutti gli altri e di questo intiero globo, il quale racchiuda in se una sostanziale infelicità e una specie di contraddizione colla sua esistenza ... e una contraddizione formale col desiderio di esistere ingenito in lui come in tutti gli animali, anzi proporzionatamente in tutte le cose».

In questo passo, le «leggi» «seguite costantemente» non sono semplicemente la generalità del fatto che le «bestie ... sono felici o quasi» (*ibid.*), la quale generalità richiede che anche l'uomo sia felice. La legge fondamentale della natura è che non può esservi contraddizione nella natura. È sul fondamento di questa legge che anche l'uomo deve essere felice - visto che l'infelicità dell'esistenza è contraddizione. (Le «leggi che si osservano seguite costantemente in tutte le opere della natura» sono appunto l'adeguazione della natura a quella legge fondamentale.)

Ma se lo «spazio temporale» (*ibid.*) in cui l'uomo è infelice fosse lo spazio totale dell'uomo, la contraddizione esisterebbe nella natura. Dunque lo «spazio temporale» è inscritto in uno spazio più ampio, dove l'uomo riesce ad essere felice, e cioè dove la sua esistenza ottiene il suo «compimento» (*ibid.*). L'impossibilità di accettare la «contraddizione formale» «dimostra che la nostra esistenza non è finita dentro questo spazio temporale come quella dei bruti» (*ibid.*). «Una delle grandi prove dell'immortalità dell'anima è» appunto «la infelicità dell'uomo paragonato alle bestie che sono felici o quasi felici» (*ibid.*).

E prima ancora, alla pagina 29 aveva detto: «Tutto è o può esser contento di se stesso, eccetto l'uomo, il che mostra che la sua esistenza non si limita a questo mondo, come quella dell'altre cose». Quando l'uomo è disperato, si uccide. «Luccidersi dell'uomo è una gran prova della sua immortalità» (P 40).

5. La negazione limitata del principio di non contraddizione

Sull'infelicità come «prova della nostra immortalità» Leopardi ritorna anche nella pagina 44. Ma già le pagine 50-51 parlano del «dolore» che sorge dal passare delle cose, e paragonano il passato alla «profonda quiete e al silenzio della notte» (che preparano il «silenzio nudo» e la «quiete altissima» del *Cantico del gallo silvestre.*). E dicono che «il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni». Vano, cioè nullo. Sta affiorando il tema della nullità di tutte le cose, e quindi anche dell'anima.

Nella stessa pagina 51 è indicata l'alternativa essenziale: «Può mai stare che il non esistere sia assolutamente meglio ad un essere che

l'esistere? Ora così accadrebbe appunto all' uomo senza una vita futura». Ormai il cammino è irreversibile: tutto è vano, nullo, perché tutto passa, si annienta nella «profonda quiete e silenzio della notte»; quindi non esiste «vita futura»; quindi l'infelicità dell'uomo è insuperabile (lo «spazio temporale» è il suo spazio totale); quindi per «un essere» è assolutamente meglio non esistere che esistere. Proprio perché l'infelicità è determinata dalla visione del nulla, sarebbe stato meglio per l'uomo rimanere nulla, come dice il Sileno, e non essendo questo ormai più possibile, il meglio è ritornare al più presto nel nulla (a meno che la *forza* con cui viene pensato ciò che è meglio per l'uomo non trattenga ancora per un poco nell'essere - cfr. cap. VII).

Il suicidio non è più «una gran prova» dell'immortalità, ma della contraddittorietà dell'uomo.

La pagina 56 dei *Pensieri*, dice appunto che l'infelicità dell'uomo, prodotta dal pensiero, è un «principio contraddittorio; il quale non può stare in natura». Ma ora la contraddittorietà dell'uomo non è tolta affermando che lo «spazio temporale» non è lo spazio totale dell'uomo, e cioè che l'anima è immortale: l'infelicità è prodotta dal pensiero, che conosce «il voto delle cose e le illusioni e il niente». Il pensiero non è qualcosa di immortale, ma è l'occhio che vede la morte di tutte le cose. La contraddizione non è tolta affermando l'immortalità del pensiero, ma è *allontanata*, affermando che il pensiero (*l'homme qui pense*) - e l'infelicità che esso produce - è un «essere che si è corrotto» e in cui «la natura è alterata». La contraddizione corrompe la natura, ma riesce egualmente ad esistere. Altera la natura, nel senso che apre una dimensione dove l'impossibile esiste.

Il tentativo di salvare il principio di non contraddizione affermando l'immortalità dell'anima, si consuma in un tempo brevissimo e fallisce perché si fa innanzi, in tutta la sua forza, il principio che tutto si annienta ed esce dal niente. Il pensiero che pensa il divenire delle cose tra il niente e il niente è la «verità» ed è il nucleo che resiste alla contraddizione - è la fede fondamentale dell'Occidente - ; e tuttavia questo nucleo richiede che la contraddizione prenda piede ed abbia realtà in quella dimensione limitata dell'essere che è costituita dall'uomo.

La fede nel divenire e nella nientità delle cose - la fede che appare a se stessa come verità - richiede la limitazione e la negazione del principio di non contraddizione; ma tale implicazione è avvertita, nel pensiero di Leopardi, come un sintomo non della debolezza ma della forza e della insopprimibilità di tale fede.

III

NATURA E RAGIONE

I

La «saviezza» della natura

1. Innaturalità del pensiero e contraddizione

Ma solo nel 1824 i *Pensieri* renderanno esplicita la «falsità» del principio di non contraddizione. Nel frattempo, il carattere «innaturale» del pensiero si presenta come qualcosa che tenta di convivere con l'affermazione *assoluta* del principio di non contraddizione.

Della nullità delle cose, svelata dal pensiero, «noi non dovevamo neppur sospettare» (P 56). Per non dare vita a un «principio contraddittorio» che «non può stare in natura», cioè per non corrompere la propria natura, l'uomo non avrebbe dovuto sapere. Sapendo, il suo essere diventa una contraddizione, cioè una «cosa ... che non può stare in natura se non corrotta totalmente» (*ibid.*). C'è dunque un secondo modo di stare in natura, che è appunto quello di essere come natura «corrotta totalmente», ossia come contraddizione. È il modo di essere del pensiero e della civiltà. Il non sapere evita la contraddizione-corrruzione.

2. L'«illusione» evita la contraddizione, la natura come volontà di essere

Quando l'uomo esce dallo stato ferino e diventa coscienza, l'«illusione» della coscienza è la condizione fondamentale per evitare che l'uomo sia contraddizione e natura corrotta. Appunto per questo le illusioni «sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana» (P 51). Nel primo dei «pensieri» di pagina 51 si dice che le illusioni sono «date dalla natura a tutti quanti gli uomini», sono «sogni» non «di uno solo», ma fatti dall'essenza dell'uomo, «voluti dalla natura e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa». Miseria e barbarie sono gli aspetti della corruzione-contraddizione della natura.

Giacché la natura è *volontà*, volontà di essere e di vivere, «amore della vita» (P 66). La natura è volontà, perché è l'esistenza stessa. Il 31 ottobre del 1823 Leopardi scrive: «Quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose» (P 3814).

«Principalmente», cioè nel suo significato fondamentale, la natura è l'esistere, l'essere, la vita delle cose: quell'essere che è nulla, perché sorge provvisoriamente dal nulla e vi ricade. Il significato fondamentale della natura, qui, non riguarda ancora la natura come «spazio infinito dell'eternità», come gioco senza perché, ma l'essere «delle cose» che in tale «spazio» vengono prodotte e distrutte. Pur essendo nulla, l'essere delle cose è volontà di essere - ossia ciò che Nietzsche chiamerà «volontà di potenza». L'essere «ama», cioè vuole se stesso: «La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e

procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciò ch'ella esiste e vive» (P 3813).

Esiste e vive (i due termini, insieme a «essere», qui sono sinonimi), appunto perché «procura» la vita e «tende» ad essa. La vita è vita, perché ama, cioè vuole la vita. L'esistenza è il volere se stessa. L'essere è nulla (cioè morte), perché solo provvisoriamente sporge dal nulla; ma questo sporgere è il voler essere al di fuori del nulla, cioè della morte.

3. Ripresa: le illusioni evitano la «discordanza assoluta»; la «saviezza» della natura; l'innaturalità del pensiero

«Essere, morte, sono termini contraddittorii» (*ibid.*). Il pensiero mostra la nullità della «natura» – cioè dell'essere, dell'esistenza, della vita delle cose – e quindi produce l'infelicità, cioè il desiderio di morire, produce un essere che è insieme *morte*.

Ma un «grandissimo desiderio» è forza e potenza della volontà (cioè della vita) anche quando è «grandissimo desiderio» di uccidersi. Dicendo di averlo provato, Leopardi aggiunge che in quell'occasione ebbe ad avvertire un «indizio di male» che gli fece temere della sua vita e procurare in ogni modo di conservarla proprio nel momento in cui si era deciso a togliersela (P 66). E rileva di non aver mai sentito più fortemente «la discordanza assoluta [cioè la contraddizione assoluta] degli elementi de' quali è formata la presente condizione umana» (*ibid.*).

In tale condizione sono presenti «elementi» contraddittori; nella «natura», invece, dove l'essere vuole se stesso, tenendo lontana da sé la «innaturale cognizione della nostra miseria» (P 79), quando la coscienza si affaccia sono le illusioni a costituire gli «ingredienti essenziali del sistema della natura umana» (P 51). È per esse che non si forma la «discordanza assoluta» tra gli «elementi» che costituiscono «la presente condizione umana», dominata dalla cognizione innaturale della nostra miseria.

È cioè «vero ed evidente che ... l'uomo non doveva per nessun conto accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità in questa vita» (P 66), l'infelicità costituita dalla nullità del suo essere. Non doveva accorgersi, e doveva restare nelle illusioni, proprio perché «la natura tanto savia e coerente in tutto il resto» (*ibid.*) – la sua «saviezza» (P 104) si fonda sulla sua coerenza, cioè sul rifiuto della contraddizione – non può essere così «pazza e contraddittoria» in quella sua «principale opera» che è l'uomo (P 66) (l'«uomo essendo appunto l'opera principale della volontà con cui l'essere vuole se stesso»).

Che egli si sia accorto della propria infelicità è dunque «contro natura», ripugna ai «principi costituenti» che sono «comuni» all'uomo e «a tutti gli altri esseri» e che sono essenzialmente «l'amor della vita» (*ibid.* – e l'«amor della vita è l'amor del proprio bene», l'«amor proprio», P 71). Accorgersi della propria infelicità – pensare – «turba l'ordine delle cose», altera e corrompe l'«ordine naturale» dominato dalla coerente saggezza della volontà di essere; «spinge ... al suicidio, la cosa più contro natura che si possa immaginare» (P 66), appunto perché è la situazione più contraddittoria. Ancora, Leopardi non dice che il principio di non contraddizione è «falso», ma che l'ordine delle cose è «turbato».

II

Ragione e pazzia

1. Lo «spirito», il «corpo», la verità delle cose

L'illusione protegge sia (P 102-03) la coscienza di coloro - «uomini di genio e sensibili» -, la cui «maniera di vedere le cose» è «la più beata» e alla cui «immaginazione» e al cui «cuore» «parlano» tutte le cose, perché essi pongono tutte le cose in relazione all'«infinito» e alla «vita indefinibile e vaga»; sia la coscienza di coloro, la maggioranza (alla quale appartengono anche gli uomini di scienza, i politici, ec. ec.), la cui maniera di vedere è quella «naturale» e «più durevolmente felice» e per i quali le cose «hanno corpo» senza quello «spirito» che è la loro unione all'«infinito» - lo spirito dell'illusione. Per costoro le cose non sono in rapporto all'infinito (e in questo senso non sono vissute illusoriamente), perché non oltrepassano i limiti in cui esse appaiono nella vita quotidiana; e tuttavia essi «trovano in tutte una realtà» sulla quale regolano la loro vita, riempita di «una pienezza non sentita, ma sempre uguale e uniforme».

Ma vi è una terza «maniera di vedere le cose» (P 103-04), quella soprattutto dei «filosofi» (la prima essendo quella dei poeti) e quindi dell'epoca da essi dominata («questa nostra età», P 56). Tale maniera è «la sola funesta e miserabile e tuttavia la sola vera» (P 103). Non è più protetta dalle illusioni. Per essa «le cose non hanno né spirito né corpo, ma son tutte vane e senza sostanza», senza alcuna «pienezza» e «realtà»: in essa si esprime appunto, nel modo più compiuto, quel «pensiero» che nell'uomo corrompe la natura e la rende contraddittoria. «Lugubre cognizione» (P 103), «funesta e universale»: è conoscenza infelice «e tuttavia la sola vera». La verità è vedere «dappertutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita, per modo che senza esse non è vita» (*ibid.*). Spesso, dice il testo, si passa «di salto» dalla prima alla terza maniera di vedere le cose, «senza toccare la seconda» (*ibid.*). Cioè Leopardi considera qui la poesia - gli «uomini di genio e sensibili» - come separata dalla filosofia. Ma dopo pochi mesi sarà proprio il tema del «genio» a portare alla luce la loro unità.

2. L'unità di verità e felicità e la fede nel divenire

Diventa invece completamente esplicito, in questo pensiero del gennaio 1820 (Leopardi ha 21 anni) il tema della dissociazione di verità e felicità. Si tratta del tema (poi largamente sviluppato da Leopardi) che è conseguenza necessaria del tema della nullità di tutti gli essenti e in cui per la prima volta il pensiero occidentale oltrepassa consapevolmente l'intera tradizione dell'Occidente, per la quale la verità è il fondamento della felicità.

Eschilo, per la prima volta nel pensiero occidentale, pensa che la verità (nel significato essenziale che questa parola assume agli inizi del pensiero filosofico – la verità come *epistémè*) è il «rimedio» al dolore.¹ La verità è il rimedio al dolore, perché mostra incontrovertibilmente che la sostanza di tutti gli essenti è eterna, «sempre salva» dal niente (Aristotele, *Metaph.* 983 b 13). Il divenire (lo sporgere dal niente e il ritornarvi) travolge soltanto gli aspetti accidentali e individuali degli essenti. La sua imprevedibilità riguarda l'accidentale. In questo modo, il divenire dell'essente, che peraltro è per il pensiero greco l'«evidenza» originaria e incontrovertibile, diventa un fenomeno marginale: nella loro sostanza gli essenti sono eterni.

Ma l'«evidenza» del divenire (la fede in tale «evidenza») reagisce alla propria emarginazione e vanificazione e distrugge ciò che la vanifica ed emargina – distrugge ogni eterno ed ogni immutabile della tradizione occidentale.²

Il pensiero di Leopardi si trova all'inizio di questa distruzione e insieme la porta a compimento – in modo anche più radicale delle forme di distruzione degli immutabili costruite dal pensiero contemporaneo. Nel pensiero di Leopardi la fede nell'«evidenza» del divenire diventa, per la prima volta nella storia dell'Occidente, radicalmente fedele a se stessa, perché distrugge radicalmente ogni immutabile, ossia tutto ciò che emargina e vanifica il divenire. La fede nell'«evidenza» del divenire acquista una intensità che non aveva mai avuto: con estrema potenza testimonia ciò che per essa è la visibilità pura, la luce piena dove appare che l'annientamento non distrugge (e la creazione non produce) semplicemente gli aspetti accidentali e individuali, ma la sostanza stessa e l'intera consistenza dell'essente. Testimonia il «nulla verissimo e certissimo delle cose» (*P* 103).

3. «Verissima pazzia»

Ma se la verità «evidente» è la nullità degli essenti e la provvisorietà del loro emergere dal niente, è inevitabile che la conoscenza della verità produca l'infelicità estrema. La «ragione», in cui appare la verità del divenire, è «incapace di farci non dico felici ma meno infelici» (*ibid.*). Invece di condurre l'uomo alla «saviezza» (ossia a ciò che sembra interamente consistere «nell'uso intero della ragione», cioè nell'usare interamente la ragione), la ragione lo rende «pazzo assolutamente». La «saviezza ... che possa giovare in questa vita ... [è] più vicina alla natura che alla ragione» (*P* 104); giacché la «saviezza» è l'illusione, che distoglie lo sguardo dalla verità.

«La ragione pura e senza mescolanza» con ciò che distrae dalla ragione e la fa dimenticare è «fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia» (*P* 104): «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose, in maniera che la successione e varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distarlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutamente» (*P* 103-04). Infatti, «tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione» (*P* 104) ed anzi è distruzione della ragione e dimenticanza di essa. La pazzia assoluta è l'abbandono di tutti gli espedienti (illusori) che consentono di vivere. Ma l'assoluta pazzia prodotta dalla ragione è «verissima pazzia» (*ibid.*).

III

Le forme storiche del dolore

1. «Dolore antico» e «dolore moderno»

Leopardi si convincerà che «i poeti e i filosofi più antichi» sono consapevoli della nullità di tutte le cose (*Dialogo di Tristano e di un amico*, Opere, I, p. 665). Sulla base di questa tesi, si dovrebbe dire che il «dolore antico» non differisce da quello «moderno».

Eppure, prima di operare questa forma di alterazione del dolore antico (il *Dialogo* ora richiamato è del 1832) – dovuta al fatto che la categoria dell'«antico» raccoglie sotto di sé ciò che invece è essenzialmente eterogeneo (il pensiero preontologico e quello ontologico, il pensiero che ancora ignora il senso attribuito dalla filosofia greca alla «verità» e il pensiero che, appunto con la filosofia, porta alla luce tale senso, il pensiero che ancora non pone e quello che pone la verità come rimedio al dolore) –, Leopardi afferma (P 76-79) la «differenza» tra il dolore antico e quello moderno.

Scrive che il primo non è sentito dagli antichi come «necessariamente dovuto alla nostra natura», non è sostanziale, non colpisce l'uomo in quanto uomo, ma è «accidentale» (l'essere «infelice accidentalmente» «è appresso a poco l'infelicità antica», P 446-47), colpisce l'uomo in quanto individuo. Accidentali sono i «mali evitabili e non evitati» (P 77).¹ La felicità sostanziale, per gli antichi, non è «un sogno» (*ibid.*), è reale. Proprio per questo il dolore che essi effettivamente patiscono (calamità, ingiustizie, malattie) è «un dolore senza medicina» (*ibid.*): colpisce l'individuo, non l'essenza dell'uomo, e quindi, rispetto all'essenza, è accidentale e, come accidentale, immedicabile.

2. Infelicità accidentale e infelicità sostanziale

Ma per il pensiero greco, a partire da Eschilo, l'essenza e la sostanza dell'uomo non è colpita dal dolore perché essa è veramente eterna; mentre l'individuale e l'accidentale è colpito da un dolore che è «senza medicina» perché è l'individuale e l'accidentale ad essere travolto e gettato nel niente. Il rapporto tra l'infelicità accidentale (degli antichi) e l'infelicità sostanziale (dei moderni) rispecchia il rapporto tra il divenire accidentale (degli antichi) e il divenire sostanziale (dei moderni). La felicità sostanziale degli antichi si fonda sull'eternità della sostanza o essenza del Tutto.

Il «pensiero» delle pagine 76-79, dove appunto viene rilevata la «differenza» tra il dolore antico e quello moderno, si trova tra le riflessioni di pagina 56 (cfr. II, II, 3) e quelle delle pagine 102-04 (cfr. III, I, 4), nelle quali compare il tema che il «pensiero» produce infelicità (e dunque «questa nostra età» è l'età dell'infelicità) e che quindi la «ragione», a differenza di quanto crede il sapere tradizionale, è

incapace di rendere felici o meno infelici – appunto perché essa è conoscenza del «nulla verissimo e certissimo delle cose». Prima di «questa nostra età» la ragione può essere il fondamento della felicità, perché la verità non è il nulla delle cose, ma l'eternità della loro essenza.

In questa prospettiva, allora, si deve dire che il dolore antico non è dato semplicemente dalla sua individualità accidentale e «senza medicina» (sì che esso è un dolore «disperato»), ma dall'incapacità dell'individuo di rendersi conto che il suo è, appunto, dolore individuale e accidentale rispetto alla sua essenza felice – è dato dall'incapacità dell'individuo di essere filosofo e di comprendere che l'annientamento travolge la sua individualità e accidentalità, non la sua essenza eterna.

Nelle pagine 76-79 il rapporto tra infelicità accidentale e infelicità sostanziale rispecchia il rapporto tra divenire accidentale e divenire sostanziale, ma non sfrutta esplicitamente, nella determinazione della differenza tra dolore antico e dolore moderno, il tema che d'altra parte va preparandosi nelle pagine 56 e 102-04.

3. Conferma: alla radice della differenza tra dolore antico e moderno

Il 26 marzo 1820 Leopardi scrive comunque che «una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo [in rapporto] col moderno, è il cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita, e per così dire attivata, la massima della certa infelicità e nullità della vita umana» (*P* 105). Nel dicembre 1820 Leopardi ritornerà ampiamente sul problema del rapporto col cristianesimo; ma intanto è chiaro che alla radice della differenza tra il dolore antico e il dolore moderno sta la negazione, negli antichi, e l'affermazione, nei moderni (guidati dal cristianesimo) della «certa infelicità e nullità della vita umana».

Solo che, in quest'ultimo testo, «gli antichi» sono l'antica «mitologia»; sì che la negazione antica della nullità delle cose non è considerata nella forma che essa assume in quanto «ragione umana» (*P* 103) – quella ragione che, nel pensiero greco, pone l'eternità della sostanza essenziale del Tutto e quindi si pone come fondamento della «saviezza» (*ibid.*) e della felicità –, ma nella forma che tale negazione assume nel mito, dove la vita appare agli antichi come «cosa degna delle loro cure», visto che «gli stessi Dèi, secondo la loro mitologia, s'interessavano sì grandemente alle cose umane per se stesse e non in relazione ad un avvenire, erano animati dalle stesse passioni nostre, esercitavano particolarmente le nostre stesse arti (la musica, la poesia ec.), e insomma si occupavano intieramente delle stesse cose di cui noi ci occupiamo» (*P* 105).

IV

ESISTENZA E POESIA

I

La volontà di essere

1. Il «sistema della natura»

«La natura delle cose porta [implica] ... che niente sia eterno» (P 166). Tale natura è l'esistenza delle cose. Il nulla è il fondamento dell'esistenza. Tutto ciò che esiste sarebbe potuto non esistere. Alla sua radice l'esistenza è libertà assoluta.

Anche quando identifica la natura e Dio, Leopardi intende Dio come potenza infinita e infinitamente libera, cioè come assoluta assenza di limite nel processo in cui le cose vengono all'esistenza sorgendo dal niente - quell'assenza assoluta di limite che invece non è possibile con l'affermazione platonica delle forme eterne e immutabili, modelli assoluti di tutte le cose. L'esistenza delle cose è senza perché.

Ma da che esistono, le cose che conosciamo formano un «ordine naturale» (P 56), la natura si realizza come «sistema», il «sistema della natura» (P 53, 181 e *passim*; in P 51 si parla del «sistema della natura umana»), dove i «fenomeni» sono «conseguenza ... derivata necessariamente» dai principi (P 181). La necessità è ipotetica, dipende dalla pura fattualità dell'esistere.

L'esistenza stessa è il principio del «sistema della natura» delle cose (*ibid.*). L'«esistenza» implica necessariamente l'«amore dell'esistenza» - cioè l'«amor proprio», la volontà di esistere (in P 3813 si dirà appunto che un esistere che non sia volontà di esistere è qualcosa di contraddittorio) - ; l'amore dell'esistenza implica a sua volta, nei viventi, l'«amore del piacere»; e quest'ultimo implica, nell'uomo, l'«amore dell'infinito» (P 182).

2. L'esistenza vuole se stessa

L'annientamento e la nullità dell'esistenza è angosciante e getta nell'infelicità, perché l'esistenza vuole se stessa. Se non volesse se stessa, se fosse «separata» dal suo volere, non si angoscerebbe del proprio annientamento e della propria nullità. Già in P 182 Leopardi rileva la contraddittorietà di quella separazione, anche se ne ammette la possibilità al di fuori della «nostra maniera di concepire le cose» (cioè del «sistema delle cose che conosciamo»): «la nostra maniera di concepir le cose appena ci permette d'intendere come una cosa che è non ami di essere, parendo che il contrario di questo amore sarebbe come una contraddizione coll'esistenza» (P 182).

In quanto l'«amore dell'esistenza» è amore «della conservazione di lei [cioè dell'esistenza] e di se stesso» (P 182) l'esistenza non solo è volontà di esistere, ma volontà di volere, «amor proprio», cioè, appunto, amore dell'amore. Già questo riferimento a sé è un movimento circolare infinito. Può essere troncato solo dall'annientamento dell'esistenza:

«solamente termina con la vita» (P 165). L'esistenza vuole se stessa non fino a un certo punto, ma oltre ogni limite. Non pone un limite al suo volersi, ma si vuole illimitatamente, infinitamente.

È perché l'esistenza è un volersi infinito che essa è angoscia infinita per l'annientamento infinito e l'infinita nullità di tutto ciò che essa tenta di trattenere presso di sé.

3. «Amor proprio» e «amor del piacere»

L'«amor del piacere ... è una conseguenza immediata dell'amor proprio, perché chi si ama naturalmente è determinato a desiderarsi il bene, che è tutt'uno col piacere, a volersi piuttosto in uno stato di godimento che in uno stato indifferente o penoso, a volere il meglio dell'esistenza, ch'è l'esistenza piacevole, invece del peggio o del mediocre» (P 182).

Il «piacere» - cioè il «bene», cioè la «felicità» (P 166) - è «tutte le cose che l'uomo desidera» (P 178): tutte le cose desiderate, in quanto desiderate. Tutte le cose desiderate sono la stessa esistenza in quanto voluta. Il desiderio del piacere «non ha limite»: è una tendenza «ingenita o congenita coll'esistenza» e «termina con la vita» (P 165).

Volendo se stessa, l'esistenza si vuole infinitamente; e poiché il piacere è l'esistenza stessa in quanto voluta, l'esistenza desidera infinitamente il piacere. Desiderare infinitamente il piacere è desiderio del piacere infinito, «desiderio del piacere» (*ibid.*), e quindi è insoddisfazione per ogni piacere provato.

Ogni piacere provato (come ogni esistente) è finito, «circoscritto» «per durata» e «per estensione» (P 165-67). In ogni piacere ottenuto appare la nullità del «piacere astratto e illimitato» che l'esistenza desidera. «Senti un vuoto nell'anima» (*ibid.*): l'esistenza sente, nel piacere che essa prova ed è, il nulla dell'infinito che essa vuol essere. Rispetto al «desiderio illimitato», il piacere ottenuto non è «una piccola ma ... una somma inferiorità al desiderio» (P 166-67) e la «somma inferiorità» è la nullità di quel desiderio. Appunto per questo «tutti i piaceri debbono essere misti di dispiacere» (P 167).

4. Il fondamento dell'angoscia

Il desiderio del piacere (che è lo stesso volersi dell'esistenza - ossia è la stessa volontà di potenza) è il fondamento, si è detto nel paragrafo precedente, dell'angoscia per la nullità delle cose. E l'angoscia, il «dolersi», non è solo «raziocinio» (P 106), ma «sentimento». All'inizio della pagina 165 si dice appunto che il desiderio del piacere è il fondamento, la «cagione» da cui «proviene» il sentimento della nullità di tutte le cose.

Ora, l'angoscia e la disperazione per la nullità delle cose si producono solo con la *conoscenza* di tale nullità (cioè col «pensiero», la «ragione», la «filosofia»). Tale conoscenza è il fondamento autentico dell'angoscia. Ma tale conoscenza produce angoscia e disperazione solo perché chi conosce la nullità delle cose, e dunque la propria nullità, è l'esistenza, cioè il voler esistere, il voler essere salvi dal niente. Sì che, in questo diverso senso, la volontà di esistere è il fondamento, cioè la condizione della produzione dell'angoscia.

Il voler esistere, in quanto tale, non produce la conoscenza della verità (cioè la coscienza della nullità dell'essere). Tale conoscenza è infatti il

fondamento del rifiuto dell'esistenza; e quindi il volere esistere non può produrre il rifiuto dell'esistenza. (Questa produzione sarebbe la realizzazione del «principio contraddittorio», ossia della contraddittorietà che non può essere qualcosa di reale - «non può stare in natura», *P* 56.) Il voler esistere, in quanto tale (cioè in quanto «natura») produce, all'opposto, l'«illusione», ossia la «distruzione» e la «dimenticanza» della verità (*P* 104). E d'altra parte è solo perché l'esistenza è volontà di esistere e di essere salva dal nulla che la conoscenza della nullità dell'esistente produce la disperazione e l'angoscia.

La volontà di esistere è «cagione» del «sentimento della nullità di tutte le cose» (*P* 165), perché l'esistenza, pur non producendo la conoscenza della verità e l'angoscia, diventa il *soggetto* della conoscenza e dell'angoscia, in seguito all'irruzione in essa della coscienza, del pensiero, della ragione - l'irruzione che la «altera» e la rende «corrotta totalmente» (*P* 56).

Il senso in cui la volontà di esistere («amor proprio») fonda (è «cagione») il sentimento della nullità dell'essere è dunque diverso dal senso in cui la conoscenza della verità fonda tale sentimento.

II

La felicità impossibile

1. La felicità e l'«immaginario»

Poiché è infinito, il desiderio del piacere è il fondamento anche dell'«insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo» e della «tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo» (P 165). Si può comprendere solo l'esistenza (la «natura») delle cose; ma l'esistenza delle cose è nulla («la natura delle cose porta ... che niente sia eterno»), ossia è essenzialmente finita. Il «piacere astratto e illimitato» al quale tende il «desiderio infinito» è cioè «l'immaginario» (P 168).

L'immaginario non è il vero, ma l'uomo immaginante non considera l'immaginazione come una «facoltà ingannatrice», ma come «facoltà conoscitrice» (*ibid.*), concepisce cioè l'immaginario come verità. Il piacere infinito, che l'uomo desidera, si presenta quindi all'interno dell'«immaginazione del piacere» (P 167), che, potendo «concepire le cose che non sono», può immaginare «piaceri che non esistano» e «figurarsi infiniti ... in numero ..., in durata ..., in estensione» (*ibid.*).

L'immaginazione rende quindi accessibile, sensibile all'uomo il piacere infinito. Il «piacere infinito, che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec.» (*ibid.*). L'esistenza ottiene la propria infinità nell'immaginario; e, poiché la felicità è «soddisfazione» (P 4191-92, 4477), ossia è ottenere ciò che si vuole, si comprende come «la felicità umana non possa consistere se non nella immaginazione e nelle illusioni» (P 167).

2. «La felicità è impossibile» (P 165-83, 4192, 4477)

Al di fuori dell'immaginazione e dell'illusione «la felicità è di sua natura impossibile in un ente che ami se stesso, sopra ogni cosa ... Un amor di se stesso che non può cessare e che non ha limiti, è incompatibile colla contentezza, colla soddisfazione. Qualunque sia il bene di cui goda un vivente, egli desidererà sempre un ben maggiore, perché il suo amor proprio non cesserà, e perché quel bene, per grande che sia, sarà sempre limitato, e il suo amor proprio non può aver limite. Per amabile che sia il vostro stato, voi amerete voi stesso più che esso stato, quindi voi desidererete uno stato migliore. Quindi non sarete mai contento, mai in uno stato di soddisfazione, di perfetto amore del vostro modo di essere, di perfetta compiacenza di esso. Quindi non sarete mai e non potete esser felice (30 agosto 1826, Bologna), né in questo mondo, né in un altro» (P 4192).

E il 30 marzo 1829 Leopardi scrive: «la felicità si può onninamente definire e far consistere nella contentezza del proprio stato: perché qualunque massimo grado di ben essere, del quale il vivente non fosse

soddisfatto, non sarebbe felicità, né vero *ben* essere; e viceversa, qualunque minimo grado di bene, del quale il vivente fosse pago, sarebbe uno stato perfettamente conveniente alla sua natura, e felice. Ora la contentezza del proprio modo di essere è incompatibile con l'amor proprio, *come ho dimostrato*; perché il vivente si desidera sempre per necessità un esser migliore, un maggior grado di bene. Ecco come la felicità è impossibile in natura, e per natura sua» (P 4477, corsivo mio).

La congruenza con i «pensieri» 165-83, di nove anni prima, è piena (e Leopardi ne è pienamente consapevole: la contentezza, scrive nel 1829, è incompatibile con l'amor proprio, «come ho dimostrato», P 4477).

3. La «superiorità» degli antichi

Il «rimedio» (P 193) all'angoscia e al dolore non è dunque la conoscenza della verità, ma l'immaginazione e l'illusione. «La superiorità degli antichi sopra i moderni in ordine alla felicità» (P 168) deriva dal loro ignorare la verità, cioè la nullità delle cose. «La cognizione del vero, cioè dei limiti e definizioni delle cose [la conoscenza della finitezza delle cose], circoscrive l'immaginazione» (*ibid.*); ma gli antichi, come gli ignoranti e i fanciulli, considerano l'immaginario come verità e quindi, quando si sollevano alla riflessione filosofica, devono porre la verità come rimedio all'angoscia e al dolore.

Per essi l'infinito è reale, e quindi anche i piaceri, «sebbene neanche gli antichi li trovassero infiniti», ricevono dalla loro «immaginazione un'estensione quasi illimitata», e gli uomini vivono «contenti della *vita in genere*» (corsivo mio).

Anche in queste pagine gli antichi sono tutti i modi di vivere e di pensare (non filosofici e filosofici) che precedono «questa nostra età», consapevole della nullità degli essenti. In effetti «la vita in genere» è la vita come genere, cioè come essenza, sostanza delle cose, la quale, per i primi pensatori greci, è «sempre salva» dal niente ed è infinita – e se ne può quindi essere contenti.

Nella antica sapienza dei Greci, la contentezza della vita «in genere» corrisponde cioè all'«accidentalità» del dolore, ossia alla capacità del «genere» di librarsi al di sopra del divenire e del dolore – sì che il piacere ha «un'estensione *quasi* illimitata»: lascia fuori di sé soltanto il piacere accidentale di cui gli individui possono restar privi quando sono colpiti dai dolori accidentali. È l'atteggiamento, si è detto, che viene per la prima volta alla luce con Eschilo.

III

La poesia

1. *L'infinito*

Ma, appunto, quando si conosce la verità, sconosciuta agli antichi, si comprende che l'infinito è immaginario, non reale. Il reale è finito, mostra ben presto i propri limiti e delude.

Nell'immaginazione, l'infinito è visto «da lontano» - si tiene lontano dalla felicità, dai beni, dai piaceri finiti, che, essendo reali, sono sempre in qualche modo vicini, quindi percepibili, quindi deludenti.

Tenendosi lontano dal deludente, apparendo all'«anima» (che è l'esistenza animata, viva, che si vuole) come «ignoto», cioè come qualcosa «ch'ella non può abbracciare» (*P* 170), l'infinito non delude, l'ignoto appare «più bello del noto» e quindi è preferito anche dalla poesia, che, insieme al cuore (*P* 170, 442), è la forma più alta dell'immaginazione e dell'illusione (*ibid.*).

2. *Il nulla e la poesia*

Nel pensiero di Leopardi l'implicazione essenziale di poesia, «natura» (volontà di esistere) e illusione è costantemente affermata; ma non rimane identica la portata dell'illusione poetica. O anche: la portata dell'illusione poetica è diversa a seconda che la poesia sia concepita come separata o come unita alla filosofia. Ne *La ginestra*, la poesia è unita alla filosofia. In questi pensieri del luglio 1820, la poesia è considerata invece nella sua separazione dalla filosofia - e *la poesia stessa* di Leopardi, in questo periodo, tende a mantenersi separata dalla ragione filosofica. In questa separazione, è quindi innanzitutto il contenuto della poesia ad essere illusione. Il contenuto è l'infinito; e l'infinito è l'immaginario, l'illusorio.

Ma l'infinito è anche la *forma* poetica, il modo in cui il contenuto vien detto, la «forza» (*P* 136) del dire poetico, che solleva al di sopra della finitezza dell'esistenza e delle forme razionali del dire. Quando la poesia di Leopardi assumerà come contenuto la verità, cioè la nullità dell'essere, il suo contenuto non sarà più l'infinito, l'illusorio e l'immaginario, e tuttavia l'infinito, e dunque l'illusione, continuerà ad essere la forma del dire poetico. L'infinità della forma del dire poetico è il punto più alto al quale l'esistenza dell'uomo può giungere nel suo tentativo di sollevarsi al di sopra del nulla. Il *nulla* e la *poesia* sono i termini essenziali della dialettica dell'esistenza, che sta per presentarsi.

I «pensieri» delle pagine 213-17 (agosto 1820), sull'insopprimibilità dell'illusione, sono uno dei primi passi decisivi in questa direzione. Ma già *P* 136, del 24 giugno, che considereremo qui avanti (§ 5) vi si era incamminato. Ma nei «pensieri» del mese precedente (*P* 165-82 sono del 12-23 luglio) la poesia è considerata ancora nella sua separazione dalla

filosofia e dalla verità, e quindi come il dire in cui non solo la forma, ma anche il contenuto è illusorio, perché è l'infinito.

3. «Io nel pensier mi fingo...»

Le forze della poesia «immergono l'anima [e l'anima «s'annega»] in un abisso di pensieri indeterminati, de' quali non sa vedere il fondo né i contorni» e appunto per questo esse «sono così dolci» (P 170):

... così tra questa immensità s'annega il pensier mio
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

L'«abisso» dell'indeterminato e dell'infinito – che «non esiste nel reale, ma solo nell'immaginazione; e le illusioni sole ce lo possono rappresentare» (*ibid.*) – spinge anche al rifiuto di tutto ciò che limita il sentire, sì che «l'anima ... vedendo la bella natura, ama che l'occhio si spazi quanto è possibile» (*ibid.*). E se a volte essa «desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche» (P 171), è perché la ristrettezza dello spazio abbracciato dall'occhio sollecita l'anima a immaginare quello che essa non vede – e che «quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde» (*ibid.*) – e ad errare «in uno spazio immaginario» e infinito, dove «si figura cose che non potrebbe» se lo sguardo non fosse limitato da quell'albero, quella torre, quella siepe:

e questa siepe che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude
... interminati
... spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo ...

(*L'infinito*, vv. 2-7)

Già questi spazi e silenzi e quiete sono qualcosa che l'immaginazione si «finge». Questa terza persona del verbo «fingere» compare al verso 79 della stesura iniziale di *Alla primavera, o delle favole antiche* e, come lo stesso Leopardi annota (Opere, I, p. 213), significa «forma», «foggia». In genere si ritiene che questo sia anche il significato del «mi fingo» del verso 7 de *L'infinito*. Ma il «pensiero» che «forma» e «foggia» è l'immaginazione – il pensiero che vede la verità (la nullità delle cose) non «forma» e non «foggia», ossia non produce il proprio contenuto, ma lo scorge –, e l'immaginazione è illusione, e dunque *finzione*.

Tuttavia, l'annotazione di Leopardi al «finge» di *Alla primavera* riguarda anche, e in modo essenziale, il «mi fingo» de *L'infinito*: soprattutto per ciò che l'annotazione *esclude* implicitamente: che il «fingere» significhi «dissimulare», «ingannare» e quindi sia una forma dell'illudere.

Come ogni poesia (in quanto la poesia è non filosofia), anche *L'infinito* è infatti immaginazione e illusione. Proprio per questo, essa non si solleva al di sopra dell'illusione: rimane *all'interno* di essa. Quindi non

vede il proprio contenuto *come* illusorio e immaginario. L'illusione non sta dinanzi ai propri occhi *come* illusione e finzione, ma come «pensiero». Il «pensiero» oltrepassa la «siepe» e «finge» spazi, silenzi, quiete infiniti. È l'io dominato dall'illusione, e dunque è l'illusione a dire: «io nel pensier mi fingo». Questo dire, in cui parla l'illusione, rimane *all'interno* di essa; sì che l'illusione, rivolgendosi a sé, si vede come «pensiero», ma non può vedersi come pensiero che dissimula, inganna, illude.

4. *L'infinito e la poesia*

Se è difficile non sentire nel «mi fingo» il senso dell'immaginare – se cioè il «fingere», qui, è sì il «foggiare» e il «formare», ma è il foggiare e formare in cui innanzitutto consiste l'immaginare –, agli occhi dell'illusione il proprio immaginare non può apparire come legato all'illusione e alla finzione. Il «pensiero» che oltrepassa la siepe e immagina (si «finge») spazi, silenzi, quiete infiniti (che tutti insieme sono l'«infinito silenzio») preannuncia anzi e rispecchia ciò che anche questo idillio presenta come la situazione autentica e come la verità: il rapporto con l'infinito e l'eterno; ossia preannuncia e rispecchia il «pensiero» che oltrepassa il finito e «s'annega» nell'«immensità» dell'«eterno», cioè fa naufragio nel «mare» dell'infinito (la non eternità essendo propria del finito).

... E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei ...

(vv. 8-13)

I due punti dopo «comparando» indicano appunto quel preannunciare e rispecchiare. Il pensiero che «si *finge*» l'«infinito silenzio» è un immaginare che non solo non inganna, ma nemmeno «foggia» e «forma» arbitrariamente il silenzio infinito. Il «mi fingo» è il presentimento del «mi sovvien»: quiete, silenzio, spazi infiniti si fanno (vengono) innanzi essi («... ove per poco il cor non si spaura») nel «pensiero» che li «finge». L'«infinito silenzio» si fa innanzi (ossia già esso viene, «mi sovvien») e, lungi dall'essere finzione, è *comparabile* alla voce del vento.

E la comparazione – il rapporto dove entrambi i comparati stanno sullo stesso piano, sì che l'uno (l'infinito silenzio) non può essere illusorio e l'altro (la voce del vento) realtà – si allarga infinitamente perché è l'infinito stesso che viene innanzi nel «pensiero» («... e mi sovvien l'eterno») – l'infinito e il suo rapporto col finito che muore. E proprio perché è l'infinito a invadere il «pensiero», il «pensiero» ne è circondato, e si fa dolce naufragio, diventa esso stesso «un abisso di pensieri indeterminati» (P 170).

5. *L'«aura di prosperità»*

L'illusione mostra, nell'idillio, la dolcezza del dissolversi del finito nell'infinito; rende accessibile il godimento dell'infinito e dell'eterno.

Appunto per questo, «la poesia malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima» (P 136). «La malinconia, il sentimentale moderno ec., perciò appunto sono così dolci, perché immergono l'anima in un abisso di pensieri indeterminati; de' quali non sa vedere il fondo né i contorni» (P 170). Questa riflessione *sulla* poesia è possibile perché, stando nella verità, si mantiene al di fuori dell'illusione poetica, vede l'illusione come illusione.

D'altra parte, l'«immaginazione» e la «sensibilità malinconica» hanno «forza» (P 136) – il «respiro dell'anima» non è faticoso –, solo se esiste «un'aura di prosperità» e un «vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (*ibid.*). La «malinconia», che è il sentimento moderno, deriva dalla verità (P 109), è presentimento della verità, quindi si muove in direzione opposta a quella della «dimenticanza del vero, *dalla quale sola può nascere l'allegrezza*» (*ibid.*). La malinconia, come tale, non è «un respiro dell'anima» e non è «dolce», ma nella «poesia malinconica» l'anima respira perché l'immaginazione «ha forza» e ha forza la stessa sensibilità malinconica che non si lascia risucchiare dal nulla (cioè dalla verità da cui la malinconia proviene), e se guarda verso di esso («le morte stagioni») guarda con «forza» e in «un'aura di prosperità» e con «un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza».

Ma è già implicito in questo discorso che lo stesso pensiero filosofico, che non è dimenticanza, ma conoscenza della verità, può avere quell'«aura di prosperità» quel «vigor d'animo» – quel crepuscolo, raggio, barlume di allegrezza – che gli consente di *essere* il pensiero del nulla (cfr. § 2).

V

LA «COSA PIÙ SPIRITUALE» E LA «COSA PIÙ MATERIALE»

I

L'infinità materiale

1. Ancora sul carattere illusorio dell'infinito

L'«anima umana» è «desiderio infinito» (P 166) e quindi «desiderio dell'infinito» (P 171). Ma tutto questo non ha più nulla a che vedere con la prospettiva degli «scrittori religiosi», per i quali «i nostri slanci verso un infinito che non comprendiamo» (e «i sentimenti del nostro cuore e cose tali») formerebbero «una delle principali prove di una vita futura» (P 181). Tutte le cose si annientano, sono nulla; quindi gli slanci dell'uomo verso l'infinito e l'eterno («e mi sovvien l'eterno») «appartengono veramente alle illusioni» (*ibid.*).

La natura impedisce la «fatale e sensibile evidenza» della nullità e dell'annientamento degli essenti, distrae dalla «sensibile e palpabile ... vanità delle cose», allontana dalla «certezza e dal sentimento vivo della nullità delle cose» (P 140-41) - e in questo senso la natura è «misericordiosa» (*ibid.*, «gran misericordia» della natura, P 167) - ; e tuttavia l'evidenza sensibile e palpabile, la certezza e il sentimento vivo del niente e dell'annientamento della «vita così evidentemente nulla» (P 141) sono ineliminabili. L'evidenza del divenire, cioè della finitezza dell'essere, è ineliminabile e quindi il desiderio dell'infinito è illusione, illusione è il congiungimento del finito all'infinito e all'eterno e l'immortalità di una vita futura.

2. L'«infinità materiale» e la «materia»

«L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere [quindi lo stesso desiderio infinito dell'infinito] è un'infinità materiale» (P 179). «Materiale» significa che esiste anche nei «bruti»; ma poiché l'«amor del piacere» è «conseguenza immediata e necessaria» dell'«amor proprio», cioè della volontà con cui l'esistenza vuole se stessa (cioè vuole la propria «conservazione» e «sussistenza» P 167, 182), l'«amor del piacere» non esiste solo nell'uomo e nei bruti, ma in ogni esistente. Sì che dire che l'amor del piacere è «un'infinità materiale» significa che essa è presente, in forma diversa, in tutto ciò che esiste.

L'esser «materia» è innanzitutto l'esser ciò che è presente in tutto quel che esiste. Quindi «il nome di materia abbraccia tutto quello che cade o può cadere sotto i nostri sensi, tutto quello che noi conosciamo, e che noi possiamo conoscere e concepire» (P 4207). Il termine «materia» indica qui la nullità, la finitezza, il divenire, la precarietà, l'infelicità di tutto ciò che esiste - e quindi la volontà dell'esistenza di salvarsi dal nulla. Lo «spirito», pertanto, è l'esistente che pretende di porsi al di sopra di questa condizione dell'esistenza in quanto tale. La radice dello spiritualismo è il platonismo (cfr. ad es. P 1613-19): l'eternità delle idee è appunto il mantenersi al di fuori e al di sopra del divenire del mondo.

L'idea è la radice dello spirito.

L'esser materia, da parte delle cose, è il loro esser nulla e quindi è il voler non esserlo; la materia costituisce la solidità del «solido nulla», sia perché è il modo in cui le cose permangono provvisoriamente nell'esistenza, sia perché è la volontà di non esser nulla. (L'amor proprio, il voler se stesso, è amore «della propria conservazione, necessario alla sussistenza delle cose», P 167 - necessario cioè al loro mantenersi al di fuori del niente).

3. Sentimento della nullità e amor proprio

Il «pensiero» 179-80 dice appunto che la «cosa più materiale che sia negli esseri viventi» è l'«amor proprio e della propria conservazione». L'amor proprio, la volontà di essere e di volere, definisce la parola «materia».

Ma questo testo dice anche che il sentimento della nullità delle cose - che si sviluppa con il «progresso della filosofia», cioè con la «cognizione ... della vanità delle cose e della infelicità umana» (P 78), e che quindi è «un sentimento non naturale nell'uomo» (P 179), come, e a maggior ragione, è «innaturale» la «cognizione della nostra miseria» (P 79) - è «una conseguenza immediata e necessaria ... della cosa più materiale che sia negli esseri viventi, cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti e che, per quanto possiamo comprendere, può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti» (P 180).

4. Il testo di P 179-80

Qui il testo, non facile,¹ dice che «quel sentimento» è «conseguenza immediata e necessaria» dell'amor proprio. Si tratta del «sentimento della nullità delle cose», menzionato nel testo alcune righe prima. Inoltre, il testo stesso rinvia alle pagine 106-07 che, senza possibilità di equivoco, si riferiscono appunto a tale sentimento.

Inoltre, il gruppo di pensieri delle pagine 165-83 si apre con l'affermazione della dipendenza di tale sentimento dall'amor proprio («il sentimento della nullità di tutte le cose ... proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale», P 165, cioè l'amor di piacere che è «conseguenza immediata dell'amor proprio», P 182); e il passo di pagina 180, ponendo «quel sentimento» come «conseguenza immediata e necessaria» dell'amor proprio, ribadisce appunto la dipendenza di tale sentimento dall'amor proprio.

5. In che senso il sentimento del nulla è «conseguenza immediata e necessaria» dell'angoscia

Ma proprio in queste righe si dice che tale sentimento non è naturale («sentimento della nullità delle cose; sentimento non naturale nell'uomo», P 179). Quindi esso non può essere «conseguenza immediata e necessaria» dell'amor proprio, nello stesso senso in cui l'«amor del piacere ... è una conseguenza immediata [e necessaria] dell'amor proprio» (P 182): il senso della dipendenza di quel sentimento

dall'amor proprio è diverso dal senso della dipendenza dell'amor del piacere dall'amor proprio. Il sentimento della nullità e infelicità della vita distrugge infatti l'esistenza e quindi contrasta la volontà dell'esistenza di sopravvivere (ossia contrasta l'amor proprio). E, in quanto contrastante l'esistenza, non può essere prodotto da essa, cioè *non* ne è «conseguenza immediata e necessaria» - se con tale espressione si indica la produzione del conseguente da parte dell'antecedente.

Il sentimento del nulla è sentimento doloroso, disperato, angosciato. Non è separato dall'angoscia, dalla disperazione, dal dolore. Proprio per questo è sentimento. È già apparso sopra (IV, I, 4) che l'amor proprio è fondamento - «cagione», *P* 165 - del sentimento del nulla, nel senso che c'è dolore, disperazione, angoscia dinanzi al nulla, solo se il soggetto di tale sentimento è l'amor proprio, ossia la stessa esistenza che vuole se stessa, vuole conservarsi, sussistere e salvarsi dal niente che la minaccia da ogni parte.

In questo senso si può dire che il sentimento del nulla è «conseguenza immediata e necessaria» dell'amor proprio: *quando* nell'«ordine naturale» irrompe il sentimento (e il pensiero) del nulla (e l'irruzione è «contro natura», cioè inderivabile dall'«ordine naturale» dell'amor proprio, è indipendente da esso): *quando* si costituisce la «nostra condizione presente» (*P* 180), caratterizzata appunto dal fatto che quel sentimento «innaturale» ha fatto irruzione nell'«ordine naturale», allora il suo essere sentimento - cioè angoscia, disperazione, dolore - è «conseguenza immediata e necessaria» dell'amor proprio, cioè del fatto che l'esistenza vuole se stessa.

II

La «vita futura»

1. P 179-80 come rettifica di P 106-07

L'espressione: «conseguenza immediata e necessaria», detta del sentimento del nulla, rispetto all'amor proprio, è dunque indeterminata. Si tratta di una indeterminatezza del linguaggio, che per indicare il rapporto tra l'amor proprio e l'innaturale sentimento del nulla, usa la stessa formula con cui viene espresso in questo testo il rapporto che, nel «sistema della natura», unisce il «principio generale dell'amor proprio» (P 182) alle «conseguenze [che] ne son derivate necessariamente e come spontaneamente» (P 181).

Ma è una indeterminatezza giustificata dalla circostanza che nelle pagine 179-81 (appartenenti al gruppo di pagine scritte tra il 12 e il 23 luglio 1820), l'attenzione è concentrata, da un lato, sul carattere materiale dell'amor proprio, e anzi sulla definizione stessa di «materia» – l'amor proprio essendo, si è visto, «la cosa più materiale di tutte» –, dall'altro lato sulla necessità di *rettificare* il «pensiero» contenuto nelle pagine 106-07 (scritte il 15 aprile 1820). In questo «pensiero» ¹ si avanza la tesi – ma per più di metà il testo è una interrogazione, e conclude con una supposizione («presumo») – che la «sostanza», cioè il soggetto che «concepisce» e «esperimenta» il sentimento della nullità della materia, non è materia e quindi non è sottoposto all'annientamento, non è oppresso dalla nullità della materia.

2. Il desiderio dell'infinito non consente di affermare la spiritualità dell'anima

Come appare dal «pensiero» delle pagine 179-81 (e dall'intero gruppo delle pagine 165-83), questa «sostanza» è «l'anima umana». Ma, si è visto, queste pagine mostrano come «quel sentimento» – il sentimento della nullità delle cose –, «che pare a prima giunta [cioè a prima vista] la cosa più spirituale dell'anima nostra (vedi p. 106-07), sia una conseguenza immediata e necessaria, nella nostra condizione presente [dove tale sentimento ha fatto irruzione nell'«ordine naturale»], della cosa più materiale ... , cioè dell'amor proprio» (P 180). L'«anima umana» – che è l'esistenza stessa dell'uomo, in quanto vuole se stessa, ossia è animata – è la «cosa più materiale».

Appunto per questo, dal desiderio infinito dell'infinito e del piacere infinito, che compete necessariamente all'esistenza, «non se ne può dedur nulla di grande o di infinito in favore dell'anima umana», non si può «dimostrare la spiritualità dell'anima umana»: quel desiderio «tanto può servire» a dimostrare tale spiritualità «quanto la facoltà di pensare» (P 180), cioè niente.

E che serva niente è confermato dall'«Anzi», con cui inizia la frase

successiva (si confronti il testo di *P* 179-80, riportato in I, 4, nota fuori testo), dove si dice che quel sentimento è espressione della «cosa più materiale» - ; sì che il testo dice: il desiderio del piacere infinito non serve a niente a chi vuole in base ad esso dimostrare la spiritualità dell'anima; anzi, il sentimento del nulla è espressione della «cosa più materiale», a differenza di quanto si dice alle pagine 106-07 dei *Pensieri*.

3. Spiritualità del sentimento e materialità della ragione

Ciò non toglie che, pur essendo il soggetto (la «sostanza») di «quel sentimento», la «cosa più materiale», si debba continuare a dire che il sentimento, e quindi «quel sentimento» sia «quello che v'ha di più spirituale nell'uomo» (*P* 181): il sentimento, e «quel sentimento», è sentito e vissuto dalla «cosa più materiale»; e tuttavia esso è la «cosa più spirituale» (*ibid.*).

Essere la «cosa più spirituale» significa cioè essere sentimento, ossia ciò che è sentito e vissuto dalla «cosa più materiale».

Infatti lo «spirito» è il rivolgersi all'eterno e all'infinito; ma questo rivolgersi non è verità - a differenza di quanto invece pensa il platonismo e l'intera tradizione filosofica occidentale, ma è illusione, immaginazione; e il sentimento è appunto la forma fondamentale dell'illusione e dell'immaginazione.

E il sentimento è illusione - di passaggio, si incominci a mettere in rilievo questo tema descritto - anche quando è il sentimento del nulla: in questo caso, «se questo sentimento è vivo», la sua forza, «la sua vivacità prevale nell'animo... alla [sulla] nullità della cosa che fa sentire e l'anima riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (*P* 261): anche in questo caso il sentimento è l'illusione di sottrarsi alla nullità che esso stesso fa sentire. (Ma su questo tema si dovrà ritornare in seguito con particolare attenzione.)

Proprio perché lo «spirito» è il rivolgersi all'infinito e all'eterno (e quindi il sentimento - cioè l'illusorietà di quel rivolgersi - è la «cosa più spirituale»), proprio per questo «non c'è cosa ... più materiale della ragione» (*P* 181). In rapporto all'infinito e all'eterno, infatti, la ragione è essenzialmente un «distruggere» (*ibid.*): distrugge il rivolgersi all'infinito e all'eterno, distrugge cioè il sentimento.

La «ragione» non è la «fonte della nostra grandezza e cagione della nostra superiorità sopra gli altri animali» (*ibid.*) - non è il fondamento della «grandezza» che aprirebbe l'uomo all'infinito e all'eterno - : essa non è presente «se non per distruggere; per distruggere quello che v'ha di più spirituale nell'uomo, perché non c'è cosa più spirituale del sentimento, né più materiale della ragione, giacché il raziocinio è un'operazione matematica dell'intelletto e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte» (*ibid.*).

Se la cosa più spirituale è il rivolgersi (illusorio) all'infinito e all'eterno, la «cosa più materiale» è la coscienza della finitezza, limitatezza e caducità delle cose: la coscienza in cui, appunto, la ragione consiste.

La ragione - la «cognizione del vero» - distrugge l'infinito e l'eterno, «circoscrive l'immaginazione» (*P* 168), ossia rende determinate «anche le nozioni più astratte (l'infinito è appunto la più astratta - il piacere che si desidera è «piacere astratto e illimitato», *P* 165) e, in questo senso, le

«materializza e geometrizza», ossia le riduce a forme e figure finite.

«Materia» è determinatezza e finitezza. La matematica, come scienza di quel certo determinato che è il numero, è un aspetto della «matematica» in cui consiste la ragione (cfr. cap. XIV) «come cognizione del vero, cioè dei limiti e definizioni delle cose» (P 168).

4. Finitezza e spazio-temporalità sensibile della «materia»

Nelle pagine 180-81 dei *Pensieri* si dice dunque, sia dell'«amor proprio», sia della «ragione», che sono la «cosa più materiale». Infatti la ragione è conoscenza dell'«esistenza»; e l'esistenza, che è lo stesso amor proprio, è finitezza e precarietà. La cosa più materiale è l'esistenza finita e caduca che vuole se stessa: l'essere la cosa più materiale significa essere esistenti, cioè caduchi e finiti. E la ragione è la cosa più materiale, appunto perché è la conoscenza della caducità e finitezza dell'esistenza.

Tuttavia, «materia» (ed è chiaro che la materia di cui si sta parlando, la materia come determinazione dell'esistenza, non va confusa con la materia indeterminata ed eterna del *Frammento apocrifo* - cfr. I, II, 4) non è un semplice sinonimo di «finitezza» (contingenza, nullità). Dicendo che l'«amor proprio» (cioè l'esistenza, in quanto volontà di essere e di volere) è la «cosa più materiale», il testo determina, nel suo senso più radicale, l'esser-materia; ma ciò che è così determinato non è un vuoto semantico, ma è la materia come esistenza sensibile, corporea, spazio-temporale. Questo tipo di esistenza è l'unica forma di esistenza: la corporeità, la sensibilità, la spazio-temporalità sono i caratteri e gli aspetti della finitezza, contingenza e nullità delle cose. Dire che l'amor proprio è la cosa più materiale, significa che il carattere sensibile, corporeo, spazio-temporale delle cose ha la sua forma più radicale nell'amor proprio. Il materialismo - e l'empirismo che gli è connesso - è una delle conseguenze più rigorose della fede nell'esistenza del divenire.

Questo non implica che lo «spirituale» - e quindi l'infinito e l'eterno - sia qualcosa di assolutamente inesistente e privo di significato, ma che esiste come contenuto dell'immaginazione illusoria, mediante la quale l'esistenza materiale dell'uomo vuole se stessa e riesce a sopravvivere. «Esiste nell'uomo una facoltà immaginativa [«dalla quale derivano la speranza, le illusioni, ec.»] la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono» (P 167). «Le cose che non sono» sono appunto le cose non materiali, le cose spirituali.

III

Quando si dispera «il ritorno delle illusioni»

1. *Il superamento del platonismo di P 106-07*

Il gruppo di «pensieri» del 12-23 luglio 1820 (P 165-83) mette dunque completamente da parte il risultato al quale perviene il «pensiero» di pagina 106-07 del 15 aprile dello stesso anno (è stato integralmente riportato nell'ultima nota fuori testo), e cioè che la «sostanza» che «concepisce» e «sperimenta» il sentimento della nullità delle cose non può «essere nella materia» - l'impossibilità che «la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità». Una tematica, questa, che come appare esplicitamente nel «pensiero» delle pagine 179-81 mirava a «dedurre» qualcosa «di grande o d'infinito in favore dell'anima umana», cioè intendeva «dimostrare la spiritualità dell'anima umana» e quindi «una vita futura», affiancandosi agli «scrittori religiosi», per i quali gli «slanci verso un infinito che non comprendiamo», i «sentimenti» e «cose tali che appartengono veramente alle illusioni» formano «una delle principali prove di una vita futura» (P 181).

Al fondamento della conclusione di P 106-07 agisce il principio platonico che la «facoltà di sentire e di conoscere oggetti di natura diversa e contraria» a quella delle «cose che si misurano coi sensi» - le «cose sensibili e materiali» - non può «essere nella materia» (P 106-07). E tale facoltà è presupposta dallo stesso «sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali»: la nullità della esistenza materiale può essere conosciuta solo in relazione alla non nullità di una esistenza non materiale (il divenire e il finito possono essere noti come tali solo in relazione all'immutabile e all'infinito).

Questa implicazione semantica è mantenuta anche dai «pensieri» 165-83 del luglio, ma cade il principio platonico che la presenza, nel conoscere, dell'immutabile e dell'infinito implichi il carattere non materiale della «sostanza» che ha la facoltà di effettuare tale conoscenza. Il carattere finito e materiale, cioè la nullità dell'esistenza, e quindi dell'esistenza umana, è l'«evidenza» originaria che non può essere smentita da alcun ragionamento: dire che è evidente la nullità dell'esistenza (il «nulla verissimo e certissimo delle cose», P 103, scrive Leopardi nel gennaio del 1820; e alla fine di giugno di quell'anno parla della «vita così evidentemente nulla», una «fatale e sensibile evidenza», questa, P 141), significa che è evidente ciò per cui l'esistenza è nulla: il carattere materiale dell'esistenza. Nessun ragionamento può pervenire alla negazione di questo carattere.

La presenza, nel conoscere e nel sentire, dell'eterno e dell'infinito - peraltro necessariamente richiesta dalla presenza del caduco, del finito e del nulla - non può dunque «servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana» (P 180). Tale presenza è un prodotto dell'immaginazione (ossia della facoltà di «concepire le cose che non sono»), e l'immaginazione è a sua volta prodotta dalla «cosa più

materiale» (cioè l'esistenza in quanto vuole se stessa), ed è solo l'atteggiamento che consente all'esistenza materiale dell'uomo di sopravvivere.

2. «L'anima riceve vita»

D'altra parte, il platonismo delle pagine 106-07 anticipa lo schema di una tematica essenziale (già comparsa nelle considerazioni precedenti – cfr. II, 3). La si può esprimere, dicendo che chi prova vivamente e fortemente il sentimento della morte e del nulla *riceve vita da esso*.

Nel «pensiero» 106-07 l'anima «riceve» da questo «sensibilissimo sentimento e dolorosissimo» la vita futura – nel senso, si è visto, che chi lo prova non può essere materia, ossia è un'esistenza sottratta ai limiti della materia.

Nel «pensiero» 261 (4 ottobre 1820) si dice che «l'anima riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria»: non riceve la vita futura, ma la vita terrestre, «passeggiava».

3. Naturalità (P 106-07) e innaturalità del sentimento del nulla

Infine, i «pensieri» 165-83 ritornano, sviluppandolo, al tema della pagina 57, dimenticato nelle pagine 106-07, nel quale è affermata l'*innaturalità* della conoscenza e del sentimento della nullità delle cose (l'*innaturalità* per cui tale conoscenza è un «principio contraddittorio; il quale non può stare in natura» e il cui contenuto è in ogni modo occultato dalla natura). In P 107 si parla infatti del «sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose» – un sentimento *naturale*, dunque, appunto perché «ingenito» e «proprio» del nostro animo.

È la logica di P 106-07 a richiedere che tale sentimento sia naturale: se non lo fosse, non si potrebbe dedurre alcunché relativamente alla «natura» (*ibid.*) «dell'anima nostra», cioè non si potrebbe dedurre il carattere spirituale della natura umana. Il «pensiero» termina dicendo che «la natura non è materiale come la ragione»: termina così, appunto perché il sentimento della nullità delle cose attesterebbe la natura non materiale di chi lo prova, e tale attestazione è probante solo se questo sentimento è naturale.

Ma che tale sentimento *non* sia naturale, ma sia corruzione e alterazione della natura (P 56), cioè sia «nato da circostanze accidentali che la natura non voleva» (P 180), questo è il tema dominante e costante dei «pensieri» del 1819 e 1820 (e di quelli successivi); sì che nelle pagine 106-07 si produce una brusca e isolata deviazione dallo sviluppo organico dei *Pensieri*.

4. Il carattere materiale della ragione in P 106-07

Non al punto, tuttavia, che in esso non compaia il tema del carattere materiale della ragione: «la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialissime e matematiche si

potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia». La spiritualità dell'anima umana, cioè, è provata dal sentimento «vero» della nullità delle cose, non dalla ragione, che è appunto la facoltà più materiale e che, come conoscenza del finito e quindi del sensibile spazio-temporale – come conoscenza della realtà materiale –, non è assurdo concepire come «operazione» effettuata da tale realtà. In *P* 107, «la natura non è materiale come la ragione», perché il sentimento – non la conoscenza razionale – della nullità delle cose implica che la natura dell'anima umana non sia materiale, cioè che la materia non possa sentire e dolersi della propria nullità. («Come potrà esser che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità?».)

Una tesi, questa, che comunque non può resistere a lungo, perché se ciò che sente la propria nullità non è materia, ma spirito immortale, esso *non* è una nullità, sì che esso non può nemmeno sentire e dolersi e disperarsi, con un sentimento «vero», «della sua propria nullità» inesistente.

5. La «malattia d'animo»

Il disordine concettuale del «pensiero» di pagina 106-07, peraltro ricchissimo, è forse un segno del periodo che Leopardi sta vivendo. Dopo il 20 gennaio 1820 (in questo mese aveva composto la canzone *Ad Angelo Mai*), Leopardi, prima delle pagine 106-07, che sono del 15 aprile, scrive soltanto, il 26 marzo, le pagine 105-06; e dopo il 15 aprile scrive le pagine 107-11, il 30 aprile, e la pagina 112, il 31 maggio. In sostanza, per più di quattro mesi non scrive. E nei primi 18 giorni di giugno scrive solo le pagine 112-27.

Mesi, scrive, in cui «io stava disgustatissimo della vita e privo affatto di speranza e così desideroso della morte che mi disperava per non poter morire» (*P* 136, 26 giugno). Il 7 aprile aveva scritto di sé, a Pietro Brighenti, come di uno «che non è lontano altro che un punto dal sottrarsi per sempre alla perpetua infelicità di questa mia maledetta vita».¹

Ma il 30 giugno scrive a Pietro Giordani della sua «malattia», la «malattia d'animo che mi afflisce questi mesi passati, e dalla quale non ch'io sia veramente risorto, ma tuttavia conosco e sento che si può risorgere ... Io credo che nessun uomo al mondo in nessuna congiuntura debba mai disperare il ritorno delle illusioni, perché queste non sono opere dell'arte e della ragione, ma della natura», «cose in certo modo sostanziali», le illusioni, che «compongono tutta la nostra vita», mentre «la ragione moderna, all'opposto della ragione antica, non osserva né consulta se non il vero, ben altra cosa che la natura» (*Epistolario*, cit., vol. I, p. 279).

Le pagine 106-07 dei *Pensieri* sono scritte dunque in un periodo in cui Leopardi «disperava il ritorno delle illusioni»: vivendo all'interno di questa disperazione egli tenta di illudersi con la ragione, con una ragione che sarebbe in grado di dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana. Tenta ciò che il suo stesso pensiero, ormai, considera impossibile. Il tentativo che le potenti pagine del luglio tolgono di mezzo.

Ma in questo tentativo sta anche venendo alla luce la coscienza che non solo la forza del sentimento, ma anche la forza della ragione – dunque la ragione che non si illude, ma sa guardare la verità terribile delle cose – *può dar vita* (illusoria) a chi, con la ragione, vede la morte in

tutte le cose.

VI

LA NOIA

I

Il sistema della natura e la noia

1. Il «principio» e le «conseguenze» necessarie del sistema della natura

La natura è un «sistema» («il sistema interno della natura», *P* 181; cfr. IV, I, 1), fondato su alcuni «principi», «stabiliti i quali, si direbbe che la natura ha avuto poco da faticare, perché le conseguenze ne son derivate necessariamente e come spontaneamente» (*ibid.*).

Ma, appunto, i principi del «sistema della natura» non sono stabili ma «stabiliti», cioè *voluti*. Chi vuole e stabilisce è quello stesso che è voluto e stabilito: l'esistenza. Il sistema della natura è il sistema dell'esistenza. Il principio fondamentale («generale», *P* 182) del sistema è l'esistenza stessa. L'esistenza vuole se stessa («amor di sé»), si stabilisce, vuole «la propria conservazione», il proprio permanere al di fuori del nulla. Il principio del sistema della natura è appunto il volersi dell'esistenza. Ma l'esistenza è precarietà e finitezza («la natura delle cose porta [implica] che tutto esista limitatamente, e tutto abbia confini e sia circoscritto ... la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno ... perché questa è un'altra proprietà delle cose, che tutto si logora», *P* 165-66).

Il principio del sistema è un puro fatto senza fondamento; dato il fatto, da esso derivano «necessariamente» certe conseguenze, ossia è necessario che abbia una certa costituzione (*P* 165-82).

2. Le «conseguenze fondamentali»

L'esistenza è, necessariamente, volontà che vuole la propria conservazione; quindi vuole il proprio bene («che è tutt'uno col piacere») e l'infinità del bene e del piacere - ossia vuole salvarsi dal nulla non provvisoriamente e limitatamente, ma infinitamente e per sempre. Non solo: questa volontà di infinito è l'«immaginario», perché l'esistente è finito e non può raggiungere «piaceri reali infiniti» (la volontà di esistere infinitamente deve essere cioè «immaginazione», perché solo l'immaginazione può «concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono»).

È vero che in *P* 167 si afferma che la «facoltà immaginativa» esiste «indipendentemente dal desiderio del piacere» (cfr. l'osservazione tra parentesi quadra nel testo riportato in nota del § 4, V, I) e in *P* 180, riprendendo questa affermazione, si aggiunge che «stava in arbitrio della natura» dare all'uomo l'immaginazione; ma nelle considerazioni finali del gruppo di pagine 165-83, dove si riassume e si riflette su «tutto il sopradetto» in relazione ai tratti fondamentali del «sistema interno della natura» (*P* 181-82), il testo mostra di considerare anche l'immaginazione come una delle «conseguenze» che, nel sistema, sono «derivate necessariamente», e quindi come qualcosa di *non*

«arbitrario»: «discendiamo [dai principi del sistema alle «conseguenze» «derivate necessariamente»]». «Esistenza - amor dell'esistenza ... e di se stesso - amor del piacere... - amore dell'infinito ec. con le altre qualità considerate di sopra», la prima delle quali è appunto l'immaginazione.

Poiché il piacere infinito è immaginario, i piaceri reali non soddisfano mai «il desiderio infinito» del piacere, del bene, della felicità, e sono «cosa vanissima»; donde segue che la felicità umana «non possa consistere se non nella immaginazione e nelle illusioni», che in chi le vive non sono considerate come illusioni e immaginazione, ma come verità (di qui la maggior felicità degli antichi, dei primitivi, dei bambini e degli ignoranti, ossia di chi ignora il vero contenuto della verità, cioè che «nessun piacere lo può soddisfare»).

Pertanto, «il desiderio del piacere diviene una pena, e una specie di travaglio abituale dell'anima» (P 172), sì che ogni «assopimento dell'anima è piacevole»: vino, tabacco, oppio, sonno, occupazioni quotidiane distruggono dal desiderio infinito del piacere. Ed è piacevole ogni distrazione che «riempie l'anima e le dà riposo dal desiderio», ad esempio la distrazione procurata dal «meraviglioso» - e la stessa immagine di un dolore che non ci tocca distrae l'animo.

L'assopimento dell'anima e le distrazioni che la riempiono (occupazioni, meraviglia, novità, singolarità) la immergono in uno «stupore» che è «riposo dal desiderio» ed è quindi «piacevole», ossia è qualcosa di desiderato («tutte le cose che l'uomo desidera ... sono piaceri», P 178).

3. La noia non è una conseguenza necessaria

Ma quando manca ciò che riempie l'anima e la distrae dal desiderio infinito, quando l'esistenza umana vede che quanto essa ottiene non è ciò che essa vuole e che nessun piacere e nessun bene la soddisfa (e, proprio perché il piacere è tutto ciò che l'uomo desidera, piacere è anche la «virtù», *ibid.*, e la «vita occupata, laboriosa, domestica», P 173), allora l'uomo affonda nella «noia». «La noia non è altro che una mancanza di piacere, che è l'elemento della nostra esistenza [cioè la costituisce], e di cosa che ci distragga dal desiderarlo» (P 174). Il desiderio infinito si trova davanti al «vuoto», cioè all'assenza, alla nientità di ciò che esso vuole.

«Se non [ci] fosse la tendenza imperiosa dell'uomo al piacere sotto qualunque forma, la noia, quest'affezione tanto comune, tanto frequente e tanto aborrita, non esisterebbe» (P 174). D'altra parte, che venga a mancare ciò che riempie e distrae l'anima non è una conseguenza necessaria del «principio» del «sistema interno della natura»: la noia non appartiene all'«ordine naturale», è il «male» dell'«uomo moderno» (che «è quasi sconosciuto al primitivo, e così negli animali», P 175).

4. L'apparire del nulla

Poiché si fa avanti quando l'immaginazione e le illusioni dileguano, la noia scaturisce dalla manifestazione della verità delle cose, dalla conoscenza del vero, e quindi può sorgere ovunque tale conoscenza venga alla luce. E quando il «desiderio ingenuo e compagno inseparabile dell'esistenza ... non è soddisfatto, non ingannato, non

mitigato, non addormentato» - e appare la verità del mondo -, la noia uccide (*ibid.*).

L'«orrore» e la «ripugnanza» per essa è «orrore del vuoto» (*ibid.*). La noia non è quindi il «timore»: i pericoli, i mali, i dolori, le minacce della natura «affeziono maggiormente alla vita» (*ibid.*), rendono vivi, mentre la noia è il desiderio infinito di vita in quanto rimane nudo, senza difese da se stesso, «non ... soddisfatto, non ingannato, non mitigato, non addormentato» - al cospetto della nullità della vita, e quindi vuoto della pienezza di vita che esso pur vorrebbe essere e ottenere. «La noia è il desiderio della felicità, lasciato, per così dir, puro» (P 3715), «senza infelicità, né felicità positiva» (P 3879), la «mancanza» e l'«assenza» delle quali è «immancabilmente e immediatamente» «riempita» da essa (P 3880): il «vuoto» lasciato dalla felicità e dalla infelicità (cioè non solo dalle illusioni dell'immaginario, ma dalla stessa infelicità che scaturisce dalla visione autentica della verità) è riempito dalla noia, ossia è riconosciuto da essa che è «il vuoto stesso dell'animo umano» (P 3714). Tale vuoto è il puro apparire della vita per ciò che essa veramente è: nulla, desiderio vano della felicità.

Se la noia non solo non è la vita «occupata o divertita», ma nemmeno «male né dolore particolare», essa è «la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo, ed occupantelo» (P 4043). Vuota della pienezza della vita, essa è pienamente vuota, è soltanto presenza della verità della vita, pura presenza; il nulla occupa l'anima, «solido nulla».

La vita è il desiderio della felicità (l'esistenza che vuole se stessa e si vuole felice, non limitata) ed è «semplice» quando il desiderio della felicità è «lasciato puro»; essa è «pienamente sentita» quando è puramente sentita, cioè quando le illusioni e la stessa infelicità non la mascherano, l'animo si svuota e nel vuoto dell'animo appare il nulla e la vanità del desiderio. La pienezza del sentirla, provarla, conoscerla, è la loro purezza e verità. «Pienamente presente all'individuo»: puro apparire del «male» (*ibid.*) in cui la vita consiste; il male costituito dall'essere, ossia dall'essere in balia del nulla. La nullità della vita «occupa» pienamente l'individuo, lo svuota e non rimane altro che l'apparire del nulla.

«La noia corre immancabilmente e immediatamente a riempire qualunque vuoto lasciato dal piacere o dispiacer così detto» e «l'assenza dell'uno e dell'altro è noia per sua natura», «mancando essi, v'è la noia necessariamente», «posta tal mancanza è posta la noia» (P 3880), cioè il «desiderio di felicità lasciato puro, senza infelicità, né felicità positiva» (P 3875). La noia è appunto questo *lasciarlo* puro, e il lasciarlo puro è la «presenza» della «semplice vita», il «sentimento della vita» (P 3876), l'apparire della vita in quanto tale, cioè come desiderio di felicità che è «desiderare invano» e quindi «stato di pena» («la pena inseparabile dal sentimento della vita») (P 3876).

II

«Figlia» e «madre del nulla»

1. *Onnipresenza della noia*

D'altra parte la noia, in quanto presenza della vita e della sua nullità, è più o meno esplicita ed intensa: «è quando più, quando meno sensibile» (P 3876), cioè non vien mai meno, «e continua, e l'uomo v'è assuefatto fino dal primo istante della sua vita, non l'osserva, e non se n'avvede espressamente, ma non però è men vera» (*ibid.*), ossia è sempre in qualche modo sensibile: se la «noia» è sentire la vita, si può dire che «l'uomo si annoia e sente il suo nulla *ogni momento*» (P 2221, 3 dicembre 1821, corsivo mio).

Ma quando il sentimento della vita «osserva» la vita e «se ne avvede espressamente», la noia si presenta nella sua purezza e nel suo significato più proprio, ed è «di pochi» (P 141, 27 giugno 1820, dove si menziona il Tasso come uno di costoro):

«E l'uomo, che in uno stato ordinario bene spesso, anzi forse il più del tempo, appena si avvede di detta pena [ossia difficilmente si trova nella forma terminale della noia], nell'atto del piacere se ne avvede sempre o quasi sempre, ma non sempre l'osserva né ha campo di porvi mente, e ben di rado l'attribuisce alla sua vera cagione e ne conosce la vera natura [ossia ben di rado si trova nella forma pura della forma terminale della noia]; di radissimo poi né in quel punto, né mai o ch'ei rifletta sul suo stato d'allora in qualche altro tempo, o che mai non lo consideri ec., rimonta al principio e generalizza ec. [ossia realizza la comprensione *filosofica* della noia], nel qual caso egli ritroverebbe quelle universali e grandi verità che noi andiamo osservando e dichiarando, e che niuno forse ancora ha bene osservate, o interamente e chiaramente comprese e concepute» (P 3878, 13 novembre 1823).

2. *La «forza» del riferimento al nulla*

Quando però la noia giunge alla propria piena trasparenza e al proprio estremo dispiegamento, nella coscienza filosofica, la forza di tale coscienza può avere una vita e un essere che prevalgono sulla morte e sul nulla che tale coscienza fa conoscere (P 259-60, 6 ottobre 1820). Il tema che lo stesso riferimento al nulla può avere una forza che si oppone al nulla culmina, nel pensiero di Leopardi, nella considerazione della forza della visione poetico-filosofica del nulla, ma ha anche una portata generale, che si riferisce ad ogni forma di forza che quel riferimento può assumere.

Se la noia è il vuoto lasciato nell'uomo dalla percezione che l'oggetto del suo desiderio infinito è niente, ed è niente non solo ogni bene, finito e transeunte, che egli riesca a ottenere, ma anche lo stesso dolore per la nullità di tutte le cose («è vano, è un nulla anche questo dolore, che in

certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un voto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi», *P* 73, - il vuoto e l'indolenza della noia), d'altra parte la forza del dolore, sino a che permane, è vita, qualcosa di pieno, una positività che si oppone al vuoto e al nulla.

Tanto che quando il dolore sopraggiunge si è meno infelici e la noia si allontana: «Nella mia somma noia e scoraggiamento intiero della vita, talvolta riconfortato alquanto e alleggerito, io mi metteva a piangere la sorte umana e la miseria del mondo. Io rifletteva allora: io piango perché sono più lieto. E così è che allora il nulla delle cose pure mi lasciava forza d'addolorarmi, e quando io lo sentiva maggiormente e ne era pieno non mi lasciava il vigore di dolermene» (*P* 84).

Quando il nulla delle cose è sentito in modo tale che l'uomo «ne è pieno» (in quest'ultimo passo, «sentire maggiormente» il nulla significa appunto vederlo senza alcun velo, quindi esserne «pieni»), il nulla non lascia alcun «vigore» e alcuna forza di dolersene - e il nulla e la noia soffocano l'esistenza, e il nulla che soffoca è «solido nulla» («io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla», *P* 85).

Ma se il nulla e la noia lasciano la loro presa, si può piangere la sorte comune e la miseria del mondo e rendersi conto che si piange perché si è più lieti. Lo stesso dolersi e angosciarsi del nulla, proprio perché sono forme di vita, sono illusione e immaginazione: non perché non ci sia motivo di dolersi della vita, ma per il vigore e la forza che in qualche misura competono pur sempre al dolore del *nulla*, e perché l'essere della forza e del vigore di tale dolore è pur sempre illusione e immaginazione che, sino a che riescono a sostenersi, non sanno di esserlo. Lo stesso dolersi e angosciarsi del nulla, proprio in quanto forme di vita, sono immaginazione e illusione che distolgono dalla visione senza veli della nullità delle cose; e quindi la natura, quale si costituisce nel suo «interno sistema», tenta di salvare l'uomo dalla noia anche «colla immaginazione che l'occupa [cioè occupa l'uomo] anche del nulla». Indisgiungibile dalla verità - dalla visione della nullità del Tutto - la noia è qualcosa di innaturale che la natura (l'esistenza) combatte con ogni mezzo.

3. «La passione più contraria e lontana alla natura»

Al «male formidabile della noia» (*P* 175) è dunque preferibile qualunque dolore e qualsiasi altro male («anche il dolore che nasce dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è più tollerabile assai che la stessa noia», *P* 72, appunto perché lo stesso dolore per la noia ha una positività ed è una forma di vita che sono del tutto assenti nel «vuoto miserevole» della noia, cioè nel puro apparire del nulla che rende incapaci persino di dolersi, incapaci di quel «dolor positivo», *P* 174, che va distinto dal dolore negativo in cui consiste il sentirsi «soffocare» dalla noia, il soffocamento di ogni forma di vita). È il male estremo, l'esistere al cospetto del nulla, non dissimulato da alcun velo - del nulla che è l'essenza di tutte le cose in quanto escono dal nulla e vi ritornano.

La noia è lo stesso sentimento e conoscenza della nullità delle cose, considerato in rapporto all'incapacità delle cose, proprio perché nulle, di soddisfare il desiderio infinito dell'esistenza e di distrarre l'uomo da esso. Nell'esistenza, il divenire infinito delle cose (il loro infinito annientarsi) è inseguito, per essere arrestato, dal divenire infinito del

desiderio illusorio. Volere l'infinito e l'eterno significa voler abrogare l'annientamento. L'infinito divenire del desiderio è tanto più illusorio quanto più il desiderato è preda, nel processo del suo annientamento infinito, della caducità e del nulla. L'esistenza è l'intreccio del divenire infinito del desiderio e del divenire infinito di ciò che viene desiderato, dell'annientamento della speranza e dell'annientamento di ciò in cui la speranza era stata riposta.

Quando l'uomo continua ad esistere, ma cadono in lui tutte le speranze e le illusioni dell'immaginazione e quindi svanisce ogni piacere – quando appare puramente e pienamente la nullità delle cose –, il desiderio affonda nella noia, diventa noia, perché non vede più nulla di desiderabile. L'esistenza non vuole più se stessa: si realizza quel distacco «contraddittorio» dell'esistenza da se stessa, che «non può stare in natura» (P 164).

A tutti i mali, «anche i più crudeli ed estremi, anche la morte», «la natura ha provveduto ... a tutti ha misto del bene, anzi ne l'ha fatto risultare, l'ha congiunto all'essenza loro; a tutti i mali, dico, fuorché alla noia» (P 2219-20). Questa «provvidenza» della natura è la necessità che ogni male sia una forma di vita, e dunque un «bene», che appunto per questo è «congiunto all'essenza» del male. Ma la noia è l'assenza di ogni vita e di ogni positività, quindi è il nulla stesso («la pura noia, il puro nulla», P 1989), il nulla in quanto appare e si mantiene nella dimensione negativa del semplice apparire (sì che, per questo lato, la noia è «figlia della nullità», P 1815-l'apparire è «figlio» di ciò che in esso si fa innanzi – come, peraltro è «madre del nulla», *ibid.*, perché vanifica ogni sforzo della vita di rapportarsi *positivamente* al nulla). È «la passione più contraria e lontana alla natura» (P 2220) e all'esistenza, perché è l'assenza della natura e dell'esistenza.

4. «Il nulla nell'esistenza»

E tuttavia è l'assenza dell'esistenza *nell'esistenza*, giacché per quanto negativo possa essere il puro apparire del nulla, l'apparire del nulla non è il nulla, ma, appunto, è il nulla nell'esistenza: «la morte nella vita ... la morte sensibile [il nulla che si fa sentire, che appare, è presente], il nulla nell'esistenza [cioè l'esistenza, costituita dal nulla, di cui l'esistenza si è ridotta ad essere il semplice apparire e la semplice presenza]: è la contraddizione della noia; la contraddizione è l'esistenza stessa del «sentimento [o apparire] di esso [cioè del nulla] e della *nullità* di ciò che è e di quegli stesso [tale sentimento appunto] che la concepisce e sente e in cui *sussiste*» (P 2220).

Il sentimento della nullità di tutto è cioè insieme il sentimento della propria nullità (della nullità «di quegli stesso» che «la concepisce e sente», ossia ne è l'apparire) – e tale sentimento «sussiste» nella nullità che esso concepisce e sente, ha il suo essere ed esistere in essa, perché è il puro avvertirla, ne è il puro apparire, e l'avvertire e l'apparire hanno sussistenza solo per ciò che in essi è avvertito ed appare: l'esistenza è nel nulla, così come il nulla è nell'esistenza. (Oppure – se il soggetto di «sussiste» è il nulla e l'«in cui» si riferisce a «sentimento» – : il nulla «sussiste nel sentimento» nello stesso senso in cui si dice che «la morte è nella vita», «il nulla nell'esistenza».)

La «morte e nulla vero» è la noia (*ibid.*), non «le morti e distruzioni corporali», che sono «trasformazioni di sostanze», il cui «fine ... non è la morte, ma la vita perpetua della gran macchina naturale» (P 2220-21),

cioè del sistema della natura nel quale l'uomo si trova a vivere.

La «vita perpetua» del sistema è la sua volontà di esistere (giacché lo stesso sistema naturale in cui l'uomo vive è una forma di esistenza), e, certamente, questa volontà è illusoria, perché nessuna esistenza è eterna; ma tale esistenza nasconde a se stessa, quindi anche all'uomo, l'illusorietà della propria volontà di vita perpetua, e all'interno dell'illusione «le morti e distruzioni corporali» non appaiono per quello che sono veramente, cioè non sono la «morte e [il] nulla vero». La vera morte e il vero nulla sono la noia, cioè il loro apparire nell'esistenza, l'evento «contro natura» per cui la volontà di esistere si trova contraddittoriamente unita alla conoscenza della nullità di ogni esistenza.

La noia è la situazione in cui si presenta nel modo più radicale ed estremo l'«innaturale cognizione della nostra miseria» (*P* 79), cioè la «contraddizione formale col desiderio di esistere ingenito» in ogni essere (*P* 40) - la situazione per la quale la natura non ha alcun rimedio (*P* 2219-20) e che quindi tenta in ogni modo di tener nascosta.

III

La filosofia e la noia

1. *Identità e differenza dell'essere e del nulla: la dimensione intermedia della noia*

La noia sta al culmine dell'angoscia, quando si trova in quella fase o dimensione *intermedia* (cfr. II, 1) che *non è più* il sentire, prevalente nella vita dell'uomo, che ancora non «osserva» e non si «avvede espressamente» della pena della vita, e *non è ancora* la conoscenza filosofica di tale osservare ed espresso avvedersi, ma è, appunto, questo osservare ed esplicito avvedersi della pena e della nullità della vita.

Si produce, allora, l'«affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose e della impossibilità di essere felice a questo mondo e dalla immensità del vuoto che si sente nell'anima» (P 140 - un «pensiero», questo, che pur non menzionando la parola «noia», Leopardi pone, nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri*, sotto la voce «Noia»).

Anche nel «pensiero» di pagina 140-41, dedicato a quella fase *intermedia* della noia, si dice che tale «affogamento» nel nulla «non è paragonabile» a qualsiasi altro dolore, disperazione, sventura, che possono si far desiderare la morte, o far morire, ma ognuno di essi è «pieno di vita» (*ibid.*), mentre l'affogamento nella noia «è tutto morte» (*ibid.*), non possiede nemmeno la vivezza che il sentimento del nulla può avere. E la stessa morte, prodotta dalla sventura, «è cosa più viva» della morte totale in cui consiste la noia e che «è più sepolcrale, senz'azione, senza movimento, senza calore e quasi senza dolore» (P 141).

Quasi senza dolore, perché la noia è il punto in cui l'essere è identico al nulla - «la morte nella vita», «il nulla nell'esistenza» (P 2220) - e tuttavia, *insieme*, differisce dal nulla, ed è in qualche modo dolore, «passione» (P 3714-15). «La mancanza d'ogni passione ... è noia, la qual è pur passione» (P 3714). Il nulla invade l'uomo, cioè il sentimento del nulla, ma non sino al punto che, mentre l'uomo sente il nulla, questo sentire rimanga annullato. La «certezza» e il «sentimento vivo della nullità di tutte le cose» - la «fatale e sensibile evidenza» che rende «sensibile e palpabile la vanità delle cose» (P 141), il sentimento evidente della morte - è la forma di vita che spinge al punto dove vita e morte, essere e nulla si toccano e si identificano pur mantenendosi distinti - il punto della noia, cioè dell'espressione estrema del «principio contraddittorio» - qual è, appunto, il sentimento della propria nullità, l'esistenza in quanto sentimento della propria nullità - che «non può stare in natura se non [come cosa] corrotta totalmente» (P 56).

2. *La conoscenza filosofica e la noia*

Proprio perché è la «condizione dell'anima» che, nella vita *non*

filosofica, scorge con più chiarezza la verità dell'esistenza, la noia è «ragionevolissima, anzi la sola ragionevole» - «pur essendo contrarissima, anzi la più dirittamente contraria alla natura» (P 141). Che tale condizione sia «ragionevolissima, anzi la sola ragionevole», non significa che essa, in quanto tale, conosca la propria ragionevolezza, cioè sappia attribuire la pena dell'esistenza «alla sua vera cagione» e ne conosca «la vera natura», mediante la riflessione filosofica che «rimonta al principio e generalizza», ponendosi di fronte alle «universali e grandi verità ... che niuno forse ancora ha bene osservate» (P 3878). *Nella dimensione non filosofica*, la noia è la sola condizione ragionevole e costituisce il punto più alto della «innaturale cognizione della nostra miseria», e quindi, anche all'interno di tale dimensione, è «di pochi» (P 141), sebbene sia «così frequente» nell'uomo moderno rispetto all'uomo primitivo (P 175).

Ma, appunto, al di sopra della noia, c'è la coscienza filosofica della nullità delle cose. Se in tale coscienza si considera esclusivamente ciò che essa mostra («chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose», P 103), essa è «fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia» (*ibid.*). Ma per quanto la coscienza filosofica sia «ragione pura e senza mescolanza» (*ibid.*), e quindi un puro mettere in luce il contenuto che essa mostra, essa è pur sempre un atto positivo, cioè essere, vita, la cui forza può prevalere sulla morte totale che essa fa conoscere (P 259-62). La condizione perché questo accada è l'unione della filosofia e della poesia (cfr. cap. VIII).

3. Il carattere storico della noia

«Il dolore e la disperazione che nasce dalle grandi passioni e illusioni e da qualunque sventura della vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose» (P 140), cioè la noia. Non solo ogni dolore diverso dalla noia «è pieno di vita», mentre la noia «è tutto morte» - non solo quel dolore si mantiene con forza nell'essere, mentre la noia si lascia invadere dal nulla -, ma quel dolore, a differenza della noia, non guarda e non scorge il nulla *come nulla*, si mantiene al di fuori della «certezza» e della «evidenza» della nullità di tutte le cose.

Anche quel dolore è un nulla - perché anch'esso è destinato ad annullarsi, sporge provvisoriamente al di fuori del nulla -, ma non vede il nulla come nulla. Guardando le cose, quel dolore vede sì il nulla, ma non lo vede *come nulla*, ma come cose, come radici del suo dolersi. Esso non è l'angoscia estrema (l'«oppressione smisurata» dell'«affogamento»), perché non si trova dinanzi al nulla, perché il significato «nulla» gli è ignoto. L'esistenza - la natura - evita di guardare il nulla e la nullità delle cose.

In questo senso, la noia, cioè la visione del nulla e l'angoscia estrema che ne scaturisce hanno un carattere *storico*: non sono natura (anzi sono «contro natura», P 66), anche se, per Leopardi, all'inizio di questa dimensione storica - si è già rilevato - stanno «i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano», Salomone e Omero (*Opere*, I, p. 665).

Come la maggior parte della cultura occidentale, e a partire dalla stessa filosofia greca, Leopardi non percepisce che la visione del *nulla* incomincia *con la filosofia greca* - cioè col pensiero che per la prima volta si rivolge esplicitamente all'essere - ; e tuttavia egli percepisce

con totale chiarezza il carattere storico della visione del nulla – cioè il suo carattere non naturale –, e quindi il carattere storico dell'angoscia estrema che da tale visione proviene.

Che l'angoscia estrema sia prodotta dall'annientamento degli essenti e dal loro provenire dal nulla è uno dei tratti essenziali e decisivi delle origini del pensiero filosofico.¹ Riceve la sua espressione più grandiosa da Eschilo; guida l'intera storia dell'Occidente; il pensiero di Leopardi ne è la testimonianza più pura, all'inizio del processo in cui la cultura contemporanea rifiuta il *rimedio* che la tradizione dell'Occidente aveva preparato contro l'angoscia del nulla: la *ragione* come rimedio. È «la ragione umana ... incapace di farci non dico felici ma meno infelici»; anzi, è «fonte ... di assoluta e necessaria pazzia» – anche se, certo, «verissima pazzia» (P 103-04).

4. «Natura assoluta» e «natura corrotta»

Se nella visione della nullità delle cose – nella «innaturale cognizione della nostra miseria» – si considera il contenuto della visione – il nulla –, essa è il fondamento dell'infelicità; se in essa si considera invece l'atto positivo del vedere (sentire, conoscere), essa può produrre piacere: «l'eccessiva curiosità del vero ci procura molti piaceri» (P 179).

Ma si tratta di piaceri che provengono da ciò che è «contro natura», ossia non dalla «natura assoluta dell'uomo», ma dalla «nostra [natura] rispettiva e corrotta» (*ibid.*). «Rispettiva» – cioè *relativa* alla situazione in cui l'esistenza dell'uomo vuole conoscere la verità dell'esistenza e l'uomo diviene «uomo incivilito» (*ibid.*). In questa situazione, la coscienza della verità irrompe nel sistema della «natura assoluta», che evita la coscienza della verità perché tale coscienza determina l'assurdo, la «contraddizione formale» di un'esistenza che, conoscendo la propria inevitabile nullità e infelicità, vuole la propria inesistenza (il «suicidio, la cosa più contro natura che si possa immaginare», P 66). La contraddizione formale è che la volontà di esistere (l'«amor proprio» in cui l'esistenza consiste), vedendo la propria nullità e infelicità, voglia non esistere (voglia il proprio annullamento).

Questa «contraddizione formale» esiste – è l'«uomo incivilito» – ; e d'altra parte, proprio in quanto contraddizione formale, è ciò che per Leopardi, in questa fase della sua riflessione, *non può esistere*, «non può stare in natura», non può appartenere all'«ordine naturale». Per uscire da questa superiore contraddizione tra l'effettivo esistere e l'impossibilità di esistere, da parte della contraddizione formale, Leopardi, in questa fase del suo pensiero, distingue appunto la «natura assoluta», cioè la dimensione in cui non può esistere alcuna contraddizione formale, e la «natura rispettiva e corrotta», cioè la contraddizione esistente e vivente.

La natura corrotta è la dimensione alla quale appartengono anche i piaceri che provengono dalla stessa «eccessiva curiosità del vero», ossia dalla visione della nullità del Tutto, considerata non quanto al suo contenuto, ma in quanto atto positivo del vedere. La «natura assoluta» è la volontà di esistere, che sta presso di sé e le proprie illusioni e immaginazioni, evitando la conoscenza della verità e quindi la contraddizione. La «natura corrotta» è resa possibile dalla «libertà» e dall'«arbitrio» che la «natura assoluta» può introdurre accanto all'ordinamento necessario del proprio sistema (P 172-79). L'uomo è appunto una delle conseguenze di questa libertà e di questo arbitrio.

L'«arbitrio» della natura, cioè il non essere la natura un puro sistema necessario, rende possibile l'irruzione della natura corrotta; ma anche fa sì che certe cose (non necessariamente implicate dalla volontà di esistere e dal desiderio del piacere) siano piaceri piuttosto che dispiaceri (*ibid.*).

Ma l'arbitrio e la libertà della «natura assoluta» non sono il gioco arbitrario della «natura», intesa in quel terzo senso, indicato nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* e nella *Palinodia*, per il quale la natura è il «fanciullo» che produce e distrugge infiniti mondi e quindi anche il mondo in cui consiste la «natura assoluta» e la sua deviazione nella «natura corrotta».

VII

L'OPERA DEL GENIO

I

La sopravvivenza dell'illusione

1. La «Radice vigorosissima» dell'illusione

Tra la seconda metà dell'agosto e i primi giorni dell'ottobre 1820, i *Pensieri* rendono completamente esplicito il principio che la *positività* del sentimento e della cognizione del nulla – cioè il loro essere non un nulla, ma un *essere* – produce una dimensione (illusoria) che consente all'esistenza di non soccombere e sprofondare immediatamente nel nulla. Tale dimensione si costituisce all'interno della «natura corrotta» e contraddittoria; e tuttavia sopravvive in essa la «natura assoluta» da cui, con la corruzione, ci si è allontanati:

«Le illusioni, per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e, continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza e certezza acquistata» (P 213-14).

Esse «*svaniscono nel tempo della sventura* (e perciò è verissimo, e l'ho provato anch'io, che chi non è stato mai sventurato non sa nulla)» (P 214). Nella sventura il mondo mostra il suo vero volto, al di là di ogni illusione. La sventura è l'apparire della verità. Tuttavia, quando la sventura «è passata o mitigata dal tempo e dall'assuefazione», le illusioni «ritornano». La loro «radice», peraltro, non resta distrutta nemmeno nel tempo della sventura, perché quando non affoga nella noia la sventura è un dolore «pieno di vita», una pienezza che in verità è vuoto e nulla, ma che non è sentita come vuoto e nulla, sì che sentire il pieno della vita, nella sventura, è ancora una volta un illudersi. Appunto per questo, «anche il dolore che nasce dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è più tollerabile assai che la stessa noia» (P 72). La stessa visione del nulla, quanto più essa è intensa e profonda – quanto più è autentica la sua verità –, tanto più essa avverte la propria forza, e cioè, daccapo, avverte come pienezza la propria nullità, e dunque si illude. La visione del nulla e della nullità di tutto (e quindi dello stesso dolore) è «la morte nella vita ..., il nulla nell'esistenza» (P 2220); ma l'esistenza e la vita possono essere o senza vigore o intense e vigorose nel loro sguardo sul nulla: la noia è il loro indebolimento estremo; l'opera del genio, nell'unità di poesia e filosofia, è il loro estremo vigore.

2. «Io sapeva, perché oggi non si può non sapere, ma quasi come non sapessi»

Innanzitutto, l'illusione consiste nel mirare a certi «illusori vantaggi», proprio attraverso la descrizione dell'infelicità e della nullità della vita:

«Quasi tutti gli scrittori di vero e squisito sentimentale, dipingendo la disperazione e lo scoraggiamento totale della vita, hanno cavato i colori dal proprio cuore», ma «con tutta la loro disperazione passata, con tutto che scrivendo sentissero vivamente la natura e la forza di quelle acerbe verità e passioni che esprimevano ... e per conseguenza sentissero ed avessero quasi per le mani il nulla delle cose, tuttavia si prevalevano del sentimento stesso di questo nulla per mendicar gloria ... e col desiderio della morte vivamente sentito e vivamente espresso non cercavano altro che di procurarsi alcuni piaceri della vita. E così tutti i filosofi», che conoscono la verità, cioè la nullità dell'esistenza, e sono «privi di illusioni», ma poi cercano anch'essi di «godersi alcuni illusori» vantaggi dalla loro riflessione sulla verità (P 214-15).

Questo significa che «la natura è ... smisuratamente più forte della ragione»: prevale sulla ragione nell'atto stesso in cui la ragione crede di portarsi al di fuori di essa, smascherando e vanificando le illusioni che dalla natura necessariamente scaturiscono e nelle quali essa anzi consiste. La natura che, in questo discorso, è «smisuratamente più forte» della ragione, è la «natura assoluta», la volontà di esistere, che per non essere negazione di se stessa – per non essere «contraddizione formale» –, evita la verità e produce le illusioni, nelle quali soltanto può consistere la felicità.

I «seguaci» della ragione «la danno vinta alla natura sopra la ragione» «in quello stesso momento in cui ... predicano e ... divulgano» la ragione; «anzi con questo stesso predicare e divulgar la ragione contro la natura» (P 215). La «forza» della natura consiste essenzialmente nel fatto che l'esistenza continua a credere nelle illusioni anche quando vede la verità, e proprio in quanto è un *vedere* la verità – dove quel credere è tanto più intenso e profondo quanto più intenso, profondo ed autentico è questo vedere.

Il pensiero di Leopardi riferisce quindi anche a se stesso l'insuperabilità dell'illusione: non nel senso che l'illusione impedisca di scorgere la verità – «oggi non si può non sapere» (P 214), non si può non scorgere la verità, cioè il carattere illusorio del contenuto delle illusioni, non si può non essere al di là dell'illusione –, ma nel senso che la visione della verità si lascia accanto, ancora viva, l'illusione; sì che, per questo permanere dell'illusione, il sapere la verità è «come» un non sapere: «Io sapeva, perché oggi non si può non sapere, ma quasi come non sapessi» (*ibid.*).

3. La volontà di non esistere è volontà di esistere

Questa coesistenza di visione della verità e di illusione è il risvolto della «contraddizione formale» in cui la volontà di esistere (la «natura assoluta»), vedendo la verità delle cose (ossia la loro e la propria nullità), vuole non esistere e si costituisce come «cosa corrotta totalmente»: la visione della verità – che produce la volontà di non esistere –, appunto in quanto visione (e espressione) non riesce a sopprimere l'illusione e dunque non riesce a sopprimere la volontà di esistere che si esprime nell'illusione. La volontà di esistere, sapendo la verità, vuole (può voler) non esistere; ma la volontà di non esistere – che si fonda sulla visione *della verità* – non si libera della volontà di esistere che è presente *nella visione* stessa della verità – ossia che è presente nelle illusioni che la *visione* della verità non riesce a staccare da sé.

E la stessa volontà di non esistere vuole se stessa, vuol essere volontà

di non esistere, e quindi è un voler esistere.

Giacché è vero che senza alcuna illusione ogni essere umano «si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita e sostanziale» (P 216) ma nella stessa *volontà* di non esistere permane quella volontà di esistere, quel volersi che si intende annientare - e questo è un altro aspetto ancora della «contraddizione formale» in cui consiste la natura corrotta della conoscenza della verità.

4. Il testo di P 259-61

Nella *forza* con cui le illusioni della natura sono smascherate è presente l'illusione della natura, non solo perché chi conosce con forza l'illusorietà delle illusioni (cioè la nullità delle cose) intende avvalersi di questa conoscenza per conseguire un vantaggio illusorio (P 213-17), ma anche e soprattutto perché - ed è l'aspetto che già più volte abbiamo richiamato - «l'anima riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte» (P 261).

Il primo capoverso del «pensiero» delle pagine 259-62 (4-5 ottobre 1820) dice:

«Hanno questo di proprio le opere di genio, che, quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un animo grande, che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie (sia che appartengano alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa), servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo; e non trattando né rappresentando altro che la morte, le [ma è molto probabile che invece di «le» si debba leggere «gli», cioè «all'animo grande», giacché, escluso che «le» si riferisca al precedente «vita», è anche da escludere che «le» si riferisca a «morte» - è da escludere che il testo intenda dire che le opere di genio rendono *alla morte* (!) quella vita che *la morte* (!) aveva perduta; mentre il senso torna, se si legge che quelle opere restituiscono *all'animo grande* quella vita che *esso* aveva perduta nelle «mortifere disgrazie» - e il femminile «perduta», come quasi sempre accade nella prosa di Leopardi, è concordato con «vita» e non con il pronome maschile sottinteso] rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio (come per esempio nella lirica, che non è propriamente imitazione) apre il cuore e ravviva. Tant'è, siccome l'autore che descriveva e sentiva così fortemente il vano delle illusioni, pur conservava un gran fondo d'illusione, e ne dava una gran prova col descrivere così studiosamente la loro vanità (vedi pp. 214-215), nello stesso modo il lettore, quantunque disingannato e per se stesso e per la lettura, pur è tratto dall'autore in quello stesso inganno e illusione nascosta ne' più intimi recessi dell'animo ch'egli provava. E lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio. E lo stesso spettacolo della nullità è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione (gran cosa e certa

madre di piacere e di entusiasmo e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di sé e delle sue disgrazie e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito). Oltracciò il sentimento del nulla è il sentimento di una cosa morta e mortifera. Ma se questo sentimento è vivo, come nel caso ch'io dico [cioè quando l'opera di genio è accolta dall'animo grande], la sua vivacità prevale nell'animo del lettore alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita, se non altro passeggiata, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria. Giacché non è piccolo effetto della cognizione del gran nulla, né poco penoso, l'indifferenza e insensibilità che inspira ordinarissimamente, e deve naturalmente ispirare, sopra lo stesso nulla. Questa indifferenza e insensibilità è rimossa dalla detta lettura o contemplazione di una tal opera di genio: ella ci rende sensibili alla nullità delle cose e questa è la principal cagione del fenomeno che ho detto» (*P* 259-61).

Le considerazioni delle due sezioni che seguono si riferiscono appunto a questo testo.

II

L'unione della verità e della non verità

1. Ricever vita dalla forza con cui si sente la morte di tutte le cose

Il testo qui sopra riportato si riferisce alle «opere di genio» e alla condizione che esse determinano nell'uomo. Sono le opere della poesia e della filosofia; ossia quelle che «rappresentano al vivo» e quelle che «dimostrano evidentemente» la nullità delle cose e l'inevitabile infelicità della vita. Ma sono le «opere di genio», in quanto si presentano in un «animo grande», cioè capace di comprendere il «genio».

Anche quando è «genio del bello», il «genio» è la capacità di scorgere la verità (P 1189, sgg.) - e quindi Leopardi può unificare le forme del genio e dire: «Il genio del bello, come il genio della verità e della filosofia» (*ibid.*). Le opere di genio che si presentano in un animo grande possono essere anche opera di quest'animo. Leopardi considera se stesso in questa situazione e parla appunto di «quelle universali e grandi verità che noi andiamo osservando e dichiarando (P 3878, corsivo mio).

Ma il tratto decisivo di P 259-61 è il principio che quando le opere di genio, in cui sono espresse nel modo più perentorio la nullità e l'infelicità della vita (e in quanto capace di scorgere la verità il genio è sempre espressione della nullità e infelicità della vita), si presentano in un animo grande, seppur immerso nell'angoscia estrema della noia, esse danno «consolazione», e riaccendono l'«entusiasmo».

L'animo grande, che pur si trovi nelle più «mortifere disgrazie» (P 259) - cioè nella morte in cui consiste la noia, che è «morte e nulla vero» (P 2220) -, quando accoglie le opere dove il genio non tratta e non rappresenta «altro che la morte» (P 260), riceve consolazione e si riaccende di entusiasmo perché esse gli «rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta» (P 260) nello «stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento» (P 259) in cui si trovava. La forza (il «genio») della visione della morte e del carattere mortale di ogni cosa dà vita a chi accoglie tale visione - sia pure una vita momentanea.

Lo «spettacolo della nullità» dà vita, riempie e ingrandisce l'anima sia quando esso è conoscenza filosofica («conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande»), sia quando è poesia (che riesce a dare, a chi si rivolge ad essa, «un maggior concetto» di sé, ossia un maggior peso, positività, vita, e maggior peso e positività alle «sue disgrazie e ... [al] suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito», P 260). In entrambi i casi, quando l'opera del genio rende «vivo» «il sentimento del nulla», che è «il sentimento di una cosa morta e mortifera», la vitalità («vivacità») di tale sentimento «prevale nell'animo ... alla nullità della cosa che [esso] fa sentire, e l'anima riceve vita, se non altro passeggiata, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua

delle cose e sua propria» (*ibid.*).

2. La verità implica l'illusione

La forza e vitalità del sentimento del nulla e della morte è un sentirsi vivi ed esistenti. Sin tanto che questo sentirsi vivi ed esistenti sussiste – sin tanto che «l'anima riceve vita» dal sentimento della morte, e questo sentimento la «riempie» –, ci si sente sottratti al nulla, quindi «consolati» e avvolti dall'«entusiasmo», ossia dall'aura del divino e dell'immortale.

Ma la verità – la conoscenza che tutto è nulla –, è il contenuto di quel sentimento, sì che ogni sentirsi vivi, salvati dal nulla, consolati, ogni entusiasmo è illusione. D'altra parte, la *forza* del sentimento e della visione della verità non è altro che la liberazione – favorita dal genio – dai limiti che riducono la purezza del vedere e del sentire la verità. Tale forza è cioè il puro mostrarsi della verità (il quale non è l'apparire del nulla in cui consiste la noia: non esiste il genio della noia; e la conoscenza poetico-filosofica del vuoto che l'apparire del nulla lascia nell'animo non è qualcosa di vuoto, ma è pienezza e vigore). Dunque il puro e autentico mostrarsi della verità implica necessariamente l'illusione – implica che la coscienza (e l'«anima» è appunto la coscienza, l'avvertire, il sentire) in cui la verità si mostra continui a permanere nell'illusione.

Daccapo: non nel senso che la verità – la nullità di tutte le cose – sia illusione, ma nel senso che l'illusione non scompare nemmeno – e anzi trova forza – quando la verità si mostra in modo puro e autentico. L'illusione è insuperabile e intramontabile.

Sino a che l'uomo vive e non affonda nella noia, rimane nell'illusione. «L'uomo non vive d'altro che di religione e d'illusioni» (P 216) – la religione essendo appunto la forma più inveterata e diffusa dell'illusione. L'illusione non svanisce nemmeno quando la verità si mostra con estrema forza, e con estrema purezza. Anzi, la verità svelata dal genio, e dunque manifesta nella sua estrema purezza, rafforza l'illusione.

3. Rovesciamento dell'argomento contro lo scettico

In questo ordine di riflessioni, il pensiero di Leopardi porta alla luce *una sorta* di rovesciamento dell'argomento contro lo scettico.

Questo argomento dice che la negazione della verità si pone come verità – sì che la verità è intrascendibile, non può essere negata. Leopardi dice che la negazione dell'illusione si pone come illusione; la negazione della non verità si pone come non verità.

Ma tale rovesciamento non intende essere simmetrico. Innanzitutto, perché la verità – la nullità e l'annientamento delle cose – è evidenza e certezza incontrovertibile (è la fede indiscussa dell'Occidente), e incontrovertibile è dunque la negazione della non verità e dell'illusione.

In secondo luogo, perché mentre nell'argomento contro lo scettico la negazione della verità *si pone* come verità, nel senso che attribuisce valore di verità al proprio contenuto (ossia non riesce a tenersi ferma come negazione della verità, ma si risolve nella verità), invece nel rovesciamento di tale argomento, compiuto da Leopardi, la negazione della non verità *si pone* come non verità, nel senso che la verità (che si

tien ferma come verità e non diventa il proprio opposto) *rimane unita* alla non verità dell'illusione, non riesce a dissolverla e a staccarsi da essa - e quindi, propriamente, la negazione della non verità non «si pone» come non verità, ma *resta unita* alla non verità. Sapere che la negazione della non verità - ossia la verità - è legata alla non verità non porta dunque alla negazione della verità, non porta cioè a negare la nullità di tutte le cose: la nullità e l'annientamento di tutto è l'evidenza originaria di ogni pensatore dell'Occidente. (Mentre il sapere che la negazione della verità è così legata alla verità da porsi essa stessa come verità porta alla negazione della negazione della verità.)

4. Il prevalere sulla noia

La forza con cui si sente la morte e il nulla delle cose è vita e essere. Poiché ciò che è sentito è la verità e lo smascheramento delle illusioni sulla vita e sull'essere, la vita e l'essere di tale sentire è falsità e illusione. E tuttavia falsità e illusione sono necessariamente richieste dalla forza stessa della verità, cioè dall'intensità con cui la verità, svelata dal genio, è presente alla coscienza ricevendo la visione vera della nullità delle cose (quindi anche di quella cosa che è l'atto della visione) l'«anima» avverte il proprio vedere e il proprio stare nell'essere - e questo avvertire «prevale». Quando il rapporto dell'anima all'opera del genio rafforza e dà vita al sentimento della morte e del nulla, la vitalità di questo sentimento «prevale nell'animo ... alla [sulla] nullità della cosa che [essa] fa sentire» (P261).

Nel «pensiero» delle pagine 259-62, questa nullità è la nullità in quanto sentita, ossia è sostanzialmente la noia. Subito dopo il passo ora richiamato, il testo rileva infatti che «effetto della cognizione del gran nulla» è «l'indifferenza e l'insensibilità» che tale cognizione produce («inspira») relativamente al nulla stesso («sopra lo stesso nulla»). E tale indifferenza e insensibilità è la «morte e nulla vero» della noia, l'affogamento che «è tutto morte», morte «più sepolcrale» di quella a cui tutti i mortali vanno incontro, e «senza azione, senza movimento, senza calore e quasi senza dolore» (P 141): indifferenza e insensibilità, appunto, di fronte al nulla stesso. L'esistenza è indifferente e insensibile rispetto al nulla, perché il nulla è esso stesso nell'esistenza, e la morte nella vita. L'angoscia per il nulla richiede all'esistenza una forza che essa in quanto è invasa dal nulla non può possedere.

Ma l'indifferenza e insensibilità della noia «è rimossa» dalla «contemplazione» dell'opera del genio, che «ci rende sensibili alla nullità delle cose».

5. In che senso quel che «uccide l'anima» «apre il cuore e ravviva»

Appunto per questo il testo aveva detto prima (all'inizio della pagina 260): «e così quello che veduto nella realtà delle cose accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio (come per esempio nella lirica, che non è propriamente imitazione) apre il cuore e ravviva».

Ciò che è veduto, e «nella realtà delle cose» e «nelle opere di genio», è la morte, l'inevitabile infelicità della vita, la nullità delle cose, che il

testo ha appena finito di menzionare. Proprio per questo – cioè proprio perché quello che è veduto nella realtà delle cose è lo stesso di quel che è veduto nelle opere del genio – quel che è veduto nelle opere del genio non è qualcosa di irreale. Anzi, è la realtà delle cose, vista nella sua verità. Ma, proprio per questo, esso non è la semplice realtà delle cose, quale è veduta al di fuori della poesia e della filosofia.

Quello che «veduto nella realtà delle cose accora e uccide l'anima» è il nulla e la morte in quanto appaiono (sono veduti) nella noia – e, propriamente, nella noia in quanto non ancora divenuta oggetto della riflessione filosofica (*P* 3878), quindi nella noia in quanto angoscia estrema («oppressione smisurata», *P* 141). La noia, in quanto non ancora compresa dalla filosofia e dalla poesia – e dunque in quanto si mantiene anche al di fuori di ogni opera del genio – è la semplice visione della «realtà delle cose» che «accora e uccide l'anima». Il nulla (la morte, l'infelicità), veduto in quella semplice visione della realtà delle cose, che è la noia, «accora e uccide l'anima»; invece «apre il cuore e ravviva», quando sia veduto nell'opera del genio, cioè nella verità – che è sì verità di quella visione, ma che con quella visione non appare fino a che la noia non sia divenuta oggetto della filosofia o della poesia.

La «cognizione del gran nulla», che ha come effetto la noia («indifferenza e insensibilità») non è dunque la conoscenza del gran nulla che, svelata dal genio, si realizza nella verità e libera dalla noia. La cognizione del nulla, da cui si produce la noia, è la conoscenza del nulla che sta alla base e costituisce la natura corrotta dell'uomo. In questa conoscenza è certamente presente il contenuto della verità (e la natura alla cui base sta questa cognizione è corrotta, appunto perché in tale cognizione è presente il *contenuto* della verità), ma non è presente la fondazione di tale contenuto, non è presente la fondazione filosofica che mostra la verità come verità – dove l'essenza di questa fondazione è la posizione dell'evidenza originaria e della certezza indubitabile del divenire e della nullità di tutte le cose.

6. Ripresa del § 4

Dunque, dicendo che il sentimento del nulla, rafforzato dall'opera del genio, «prevale nell'animo ... alla nullità della cosa che [tale sentimento] fa sentire», il testo intende affermare che la forza del sentimento del nulla prevale sulla noia, che è «morte e nulla vero».

Ma poiché la noia è l'atteggiamento che nell'esistenza non filosofica è più rispondente alla verità delle cose, più adeguato alla nullità del tutto – e «condizione dell'anima ... ragionevolissima, anzi la sola ragionevole», pur essendo «contrarissima, anzi la più dirittamente contraria alla natura» (*P* 141) –, il prevalere sulla noia, da parte della forza del sentimento del nulla, è anche il prevalere della natura sulla ragione, ossia dell'illusione sulla ragione che, guidata dal genio, non riesce mai a separarsi dall'illusione. Nella pagina 215 dei *Pensieri* si era detto appunto che proprio coloro che sostengono «la ragione contro la natura la danno vinta alla natura sopra alla ragione» (la natura essendo appunto le illusioni che si formano attorno all'apologia della ragione).

III

L'illusione come rimedio

1. L'«innalzarsi» dell'anima

Per l'intera tradizione filosofica il rimedio contro l'angoscia dell'annientamento degli essenti è la conoscenza vera (immutabile) dell'Essere immutabile ed eterno. Per la prima volta nella cultura occidentale, il pensiero di Leopardi afferma consapevolmente, da un lato, che il divenire degli essenti (il loro uscire dal nulla e ritornarvi) implica necessariamente l'inesistenza di ogni Essere immutabile ed eterno; e, dall'altro, che il rimedio contro l'angoscia dell'annientamento degli essenti è non la conoscenza vera, ma la *forza* (cioè la purezza) della conoscenza vera, in cui appare l'annientamento e la nullità di tutti gli essenti: rimedio contro l'angoscia provocata dalla visione del nulla e l'intensità di questa visione.

L'intensità è innanzitutto – si è già rilevato – la purezza della verità della visione. Ma è anche la potenza con cui l'opera del genio esprime la purezza della verità nel linguaggio. E infine è il riverbero di questi due primi aspetti nell'«anima».

Anzi, quest'ultimo è l'aspetto che più ha rilievo nelle pagine 259-62 (e nelle pagine 213-17) dei *Pensieri*: le opere del genio sono «consolazione, raccendono l'entusiasmo», «rendono la vita», ciò che è veduto in esse «apre il cuore e ravviva», «riempie l'animo», «par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi e la soddisfaccia di se stessa».

L'elemento centrale di tutte queste espressioni è il sollevarsi dell'uomo al di sopra del nulla e della finitezza, verso l'eterno, è il porsi nella dimensione dell'eterno. La vita ritorna ed aumenta, cioè si potenzia l'esistenza, l'essere dell'uomo. L'anima si innalza. Si innalza al di sopra del nulla («lo stesso spettacolo della nullità ... par che ingrandisca l'anima ..., e la innalzi»), cioè si sente eterna (si illude di esserlo).

Dalla verità, espressa dal genio, l'anima riceve, sì, «momentaneamente» (P 260) la vita – una vita «passeggiata» (P 261) – ; ma in questo passeggero momento l'anima si sente al di sopra del passare, si sente eterna. Se in quel momento passeggero l'anima si sentisse passeggiata e quindi preda del nulla, tale sentirsi non differirebbe dallo «spettacolo della nullità», al di sopra del quale, invece, l'anima si «innalza» in compagnia del genio e si trova «soddisfatta di se stessa».

2. «Lo spettacolo della nullità» «par che ingrandisca l'anima... la innalzi e la soddisfaccia... della propria disperazione»; «il piacere dell'annientamento»: Leopardi e Nietzsche

Soddisfazione e consolazione non provengono infatti dalla visione del nulla, in quanto visione del nulla, ma dalla *forza* e vitalità della visione del nulla – che sono sì forza e vitalità di tale visione, ma proprio per questo differiscono da essa, poiché sono la purezza della verità della visione, e il suo *riverbero* nell'anima.

Non ci può essere soddisfazione, consolazione, piacere ed entusiasmo per la propria nullità: la conoscenza della propria nullità produce infelicità, disperazione, dolore, angoscia. «*Essere noi stessi* – scrive Nietzsche, nell'ultimo paragrafo del *Crepuscolo degli idoli* – ... l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*». Ma, appunto, si tratta di un piacere eterno, della «volontà di vivere rallegrantesi ... della propria inesauribilità» (*ibid.*): se la volontà di vivere vedesse la propria esauribilità e nullità non si rallegrerebbe; se il piacere dell'annientamento non si sentisse eterno, ma annientabile e nullo – se l'annientamento fosse anche e gli apparisse come il suo annientamento –, non sarebbe piacere.

Nietzsche crede ancora nell'Eterno (cioè nel piacere eterno dell'annientamento); Leopardi sa già che non vi è nulla di eterno, e sa che questo sapere, tuttavia, non può separarsi dall'illusione di essere eterni. («Lo stesso spettacolo della nullità ... par che ingrandisca l'anima ... la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione.»)

La conoscenza della propria nullità soddisfa, entusiasma e consola, in modo effimero, per la forza e vitalità che essa riceve quando la verità è svelata ed espressa dall'opera del genio. Tale forza porta l'anima al di sopra del nulla al quale l'anima pur si vede consegnata: l'anima sa il proprio nulla; ciò nonostante si innalza al di sopra di esso, nell'eterno. («Io sapeva..., ma quasi come non sapessi», *P* 214), le si «apre il cuore» – cioè il cuore esce dal finito, dall'effimero in cui era rinchiuso –, è soddisfatta di se stessa («e della propria disperazione» – non della disperazione in quanto tale, ma del modo in cui anch'essa si mostra nel linguaggio del genio).

In questa situazione ha ciò che essa vuole avere, quindi è felice, la felicità essendo appunto la «contentezza del proprio stato» (*P* 4477): felice di quella felicità che, d'altronde, la conoscenza vera dell'annientamento e della nullità del tutto vede impossibile, e che dunque si costituisce solo se ci si sente sottratti alla nullità del tutto e ci si sente eterni – ossia ci si *illude*.

3. *L'illusione dell'eterno*

Giacché, se la verità essenziale e fondamentale è la nullità di tutte le cose («l'infinita vanità del tutto»), l'illusione essenziale e fondamentale è credersi eterni. In tutta la tradizione filosofica dell'Occidente l'uomo si crede eterno innanzitutto perché si riconosce nel Dio eterno che contiene in sé l'essenza di tutte le cose e le salva dal nulla che distrugge l'effettività e specificità delle cose del mondo. La forma fondamentale della fede nell'immortalità dello spirito umano è la fede nell'esistenza dello Spirito divino.

Per l'intera tradizione filosofica dell'Occidente, la conoscenza vera (*l'epistème*) dell'esistenza dell'Essere immutabile ed eterno salva dall'angoscia che scaturisce dalla visione della nullità delle cose. L'eterno salva dall'angoscia. Il rimedio contro l'angoscia è l'eterno. E questo resta fermo anche per Leopardi. Solo che egli incomincia a pensare, portandosi oltre la tradizione filosofica dell'Occidente, che

l'eterno non è il contenuto della conoscenza vera, ma dell'illusione che accompagna la forza con cui il genio vede la verità.

L'illusione rende felici, perché, essenzialmente, fa credere di essere eterni. (E infatti la forza della verità «*par* che ingrandisca l'anima ..., la innalzi e la soddissaccia di se stessa»: «pare», non tanto o non solo a chi osserva la cosa dall'esterno, ma innanzitutto all'anima stessa, che si sente innalzata ed eterna.) Ciò che salva dall'angoscia non è la verità, ma l'illusione («oh infinita vanità del vero», *P* 69) - infatti la verità non vede l'eterno, ma il nulla - ; ma sia la verità della tradizione, sia l'illusione hanno lo stesso contenuto - l'eterno.

IV

A se stesso

1. «Ch'eterno io mi credei»

L'illusione essenziale è credersi eterni, anche quando l'illusione non è prodotta dall'opera del genio, ma da altro – come l'amore. «... Però l'inganno estremo, / ch'eterno io mi credei...» (*A se stesso*, vv. 2-3, *Opere*, I, p. 125).

Or poserai per sempre,
stanco mio cor. Però l'inganno estremo,
ch'eterno io mi credei. Però. Ben sento,
in noi di cari inganni,
non che la speme, il desiderio è spento.
Posa per sempre. Assai
palpitasti. Non val cosa nessuna
i moti tuoi, né di sospiri è degna
la terra. Amaro e noia
la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta omai. Dispera
l'ultima volta. Al gener nostro il fato
non donò che il morire. Omai disprezza
te, la natura, il brutto
poter che, ascoso, a comun danno impera,
e l'infinita vanità del tutto.

La critica ritiene che si tratti, appunto, dell'inganno, cioè dell'illusione in cui consiste l'amore. Quando il poeta ama, crede eterno il suo amore. Crede che la propria anima amante sia eterna. L'illusione si crede eterna (e non si sente illusione) l'io illuso si crede eterno.

Quando l'inganno dell'illusione perisce, perisce anche l'io illuso. Quel «ch'eterno io mi credei» ha appunto un duplice senso: dice, certo, e primariamente, che il poeta ha creduto eterno l'inganno; ma, anche, che egli, proprio perché ha creduto eterno il *suo* inganno, si è creduto eterno. («E l'uom d'eternità s'aroga il vanto», dice il verso 296 de *La ginestra*).

2. Il perire delle illusioni e dell'esistenza

D'altra parte, il canto si sviluppa, allargando la dimensione del perire: non solo perisce l'«inganno estremo», ma ogni inganno

in noi di cari inganni,

L'inganno dell'amore è «estremo», sia nel senso che è l'ultimo e, svanendo, si porta via tutti gli altri, sia nel senso che racchiude in sé l'essenza e il culmine dell'illusione: la fede nella propria eternità. La speranza e il desiderio che formano il contenuto dell'inganno sono appunto la speranza e il desiderio di ingannarsi e di illudersi; e l'illusione è credere di ottenere il desiderato, soprattutto quel desiderato che è l'infinito e l'eterno («la natura delle cose porta [richiede, implica] che tutto esista limitatamente», *P* 165, e «porta ancora che niente sia eterno», *P* 166, – il che significa che l'illusione, prodotta dalla stessa «natura delle cose», è illusione dell'eterno e dell'infinito).

Ma l'esistenza è desiderio e illusione, e lo spegnersi del desiderio e dell'illusione è lo spegnersi dell'esistenza: in modo esplicito il canto parla dello spegnersi dell'«inganno estremo» e dello spegnersi dell'io esistente: identifica i due movimenti.

3. «Ben sento»: l'illusione permane

Tuttavia il canto non riesce a parlare del *proprio* essersi spento; né può riuscirci, perché il canto spento è il canto inesistente. Il titolo del canto (composto probabilmente nel 1833) è *A se stesso*. L'«io» del poeta parla a se stesso – al proprio cuore. Ma che cosa è rimasto di quell'io? È perito ogni inganno, ogni desiderio è spento, e ogni speranza. L'esistenza è spenta. Dell'«io» del poeta è rimasto il poeta, cioè il canto, l'intensità e la forza del canto, l'intensità e la forza del sentimento del nulla, l'intensità e la forza che il sentimento del nulla riceve dall'opera del poeta.

«Ben sento» (v. 3): è sentito il perire; ed è sentito «bene»: il sentire non è senza vita e vuoto, ma è un sentir «bene», intensamente e fortemente, come si addice al sentire che è rafforzato dall'opera del genio. «Ben sento»: è sentito il perire («... Però ... / ... Però. Ben sento»), lo spegnersi: «... ben sento, / ... / ... è spento». La rima esprime e rispecchia nella dimensione del suono la rima del senso: lo spegnersi (l'annientamento) dell'inganno, del desiderio, dell'io, appare nel canto del genio e quindi è «ben sentito».

Il canto del genio rafforza il sentimento del nulla; ma così rafforzato esso apre un luogo, al di sopra del nulla e dell'annientamento, dove il cuore si apre e ravviva, l'entusiasmo tocca il sublime, l'anima s'innalza e ingrandisce e «riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (*P* 261).

E proprio perché il perire dell'«inganno estremo» è ben sentito, questo sentire è l'illusione irriducibile e viva, ossia è l'inganno autenticamente *estremo*, che, vivo, forma l'orizzonte estremo all'interno del quale è veduto e sentito il perire di tutto. Innalzandosi al di sopra del nulla, l'orizzonte estremo del canto è l'inganno estremo in cui l'orizzonte *si crede eterno* – e in cui l'esistenza, che pur è sentita come tutta perduta, si mantiene al di sopra del proprio annichilamento e ancora una volta si illude di essere eterna.

4. «L'ultima volta» e l'eternità non detta

«... Dispera / l'ultima volta ...» (vv. 11-12). Il canto indica la situazione limite, perché è a se stesso che il canto dice: «Dispera l'ultima volta». Lo spegnimento del desiderio, infatti, è ben sentito. Resta la disperazione ben sentita (la disperazione per l'«amaro», la «noia», il «nulla», il «fango»). Cioè resta il canto. Ma il canto dice a se stesso di disperare «l'ultima volta» (dopo non ci sarà proprio più nulla dell'«io»). Crede di essere *eterno* – e ciò nonostante sta davanti a sé per l'ultima volta, cioè si vede transeunte, *non eterno*. Questo è possibile, perché il canto si innalza al di sopra del suo stesso annientamento, ed è in questo suo star alto sopra il proprio nulla che esso si sente eterno. Ma la sua eternità non è detta, non compare in ciò che il canto dice. Il canto – il cantore – dice il proprio annientamento imminente (esso si vede – vede il proprio disperare – per «l'ultima volta»). Ma, appunto, dicendo il proprio annientamento s'innalza al di sopra di esso e s'illude, in silenzio, di essere eterno.

Il canto si rivolge a chi lo canta, al suo cuore «stanco», in cui tutto è perito, anche ogni desiderio. Resta il cuore, come visione del nulla. Ma la verità di questa visione è data dal canto. È nel canto che essa è vera. Il canto ascolta la verità. Rivolgendosi alla visione vera del nulla il canto si rivolge quindi «a se stesso». E dice:

Or poserai per sempre,
stanco mio cor ...

Del cuore e del suo palpitare («... Assai / palpitasti...») è rimasto il canto, e il canto si appresta a sua volta a morire. Dice a se stesso: «t'acqueta omai. Dispera / l'ultima volta ...»: canta per l'ultima volta la tua disperazione. Il canto *non dice* – la sua serietà non gli può far dire – di esser qualcosa di separato dal cuore, qualcosa che sopravviva all'ultima disperazione del cuore. Proprio perché il canto ascolta la verità, non può *dire* tutto questo. E tuttavia, dicendo il proprio apprestarsi alla morte – dicendo che il disperare per l'ultima volta è il suo disperare –, il canto sente la forza del suo dire, si innalza al di sopra di ciò che esso dice e, nel silenzio dell'autentico «inganno estremo» – nell'inganno estremo non detto, nell'illusione non detta –, avverte la propria eternità.

Il canto dice a se stesso: «... Omai disprezza / te ...». Il canto non dà *pretium*, valore a se stesso, nessun valore, né positivo né negativo, appunto perché ogni desiderio è spento e il dare valore, come il togliere valore, sono un'espressione del desiderio. Il canto *dice* di non porre più in relazione al valore nemmeno se stesso e ciò che esso mostra, in quanto vero: la «natura», il «brutto poter», l'«infinita vanità del tutto». Ma nel suo *non detto* sentirsi eterno esso si *apprezza* ed è *soddisfatto* di se stesso – giacché, ancora una volta, nel canto del genio «lo stesso spettacolo della nullità ... par che ingrandisca l'anima ..., la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione» (P 260).

Se veramente fossero rimasti soltanto la noia e il disprezzo, il canto non risuonerebbe, non esisterebbe. Anche quando vede il proprio nulla, la poesia è un «respiro dell'anima», un'«aura di prosperità» (P 136) in cui l'anima si sente, senza dirlo – anzi dicendo l'opposto –, salva dal nulla.

VIII

LA DIALETTICA

I

La ragione come «esperienza» dell'errore

1. Poesia e filosofia

«La poesia e la filosofia sono entrambe del pari, quasi le sommità dell'umano spirito, le più nobili e le più difficili facoltà a cui possa applicarsi l'ingegno umano» (P 3383, 8 settembre 1823); «le due più nobili, più difficili e più rare, anzi straordinarie, facoltà, la poesia e la filosofia» (P 3385). Sono le vere figlie del genio - «il genio, da cui principalmente pende e nasce la facoltà poetica e la filosofica» (*ibid.*).

Se la poesia «cerca ... il bello, e la filosofia ... il vero, cioè la cosa più contraria al bello» (P 3382), tuttavia, in quanto esse sono le vere figlie del genio, cioè della capacità di cogliere il vero senso del mondo, esse sono «le facoltà le più affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta» (P 3382-83). Filosofia e poesia sono «le facoltà le più affini tra loro» e, insieme, il vero è «la cosa più contraria» del bello. Questo è possibile perché, quando la poesia è opera del genio, il *contenuto* della poesia mostra la verità, cioè la nullità di tutte le cose, mentre la forza dell'opera poetica, ossia la *forma* della poesia (e anche della filosofia in quanto opera del genio) «è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima» (P 260): l'estrema illusione in cui l'uomo si sente salvo dal nulla. (La forma della poesia - e la bellezza è il centro di tale forma - è quindi il carattere specifico, la «natura», la «proprietà» della poesia: essa «cerca per sua natura e proprietà il bello», P 3382.)

Il bello appartiene alla dimensione della natura e dell'illusione, il vero a quella della ragione. Ma tra ragione e natura non esiste una semplice contrapposizione: la natura si lascia corrompere dalla ragione, e la forza stessa della ragione è natura e illusione. «Le grandi verità e massime nell'astratto e nel metafisico o nel psicologico ..., non si scuoprono se non per un quasi entusiasmo della ragione» (P 3383). E l'entusiasmo è una forma dell'illusione; tutto ciò che in esso si mostra è «infinito, indeterminato, sfuggibile» (P 257). Né il poeta, né il filosofo può esser «perfetto» e «grande», se ognuno dei due non «partecipa» «dell'altro», «quanto all'indole primitiva dell'ingegno, alla disposizione naturale, alla forza dell'immaginazione» (P 3383).

2. Natura e ragione come «contrari»

Ma vi è un ulteriore motivo per il quale la filosofia presuppone la poesia, e per il quale si deve dire che «chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e

perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato, di corta vista, di colpo d'occhio assai debole, di penetrazione scarsa, per diligente, paziente e sottile e dialettico e matematico ch'ei possa essere; non conoscerà mai il vero, si persuaderà e proverà colla possibile evidenza cose falsissime» (P 1833).

Il motivo ulteriore per cui la filosofia presuppone la poesia è che la ragione, la conoscenza della verità, è negazione dell'errore, e non ci può essere vera negazione dell'errore se non c'è conoscenza ed esperienza di esso. La ragione «come può ella combattere un nemico che non conosca punto?» (P 1842). Poiché la fonte dell'errore e dell'illusione è la natura, ragione e natura sono determinazioni *contrarie*, e quindi l'una non può esser considerata isolatamente dall'altra. «Da che natura e ragione sono nemiche per essenza, l'una dipende o è legata essenzialmente coll'altra, come lo sono tutti i contrari; e non si può considerar l'una isolatamente dall'altra» (P 1842).

È, questa, una formulazione provvisoria - che il testo immediatamente dopo determina (cfr. II, 2-3; III) - del senso che la *dialettica* presenta nel pensiero di Leopardi. Ma intanto è chiaro perché «chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente ... i poeti... non conoscerà mai il vero ... e proverà ... cose falsissime» (P 1833): se non si conosce la poesia, cioè la grande illusione, l'errore necessariamente prodotto dalla natura, non si può nemmeno negare autenticamente l'errore, l'illusione, il «poetico della natura» (P 1835).

3. La ragione non può «ignorare» «il poetico della natura»: il testo di P 1834-35

La filosofia richiede necessariamente di essere unita alla poesia, «non già perché il cuore e la fantasia dicano sovente più vero [cioè colgano la verità meglio] della fredda ragione» (P 1833-34) - anzi, cuore, fantasia, immaginazione, e dunque la poesia (in quanto forma e forza poetica, in quanto bellezza), sono forme essenziali dell'illusione, e «il vero» è «la cosa più contraria del bello» (P 3382), ossia di uno dei tratti essenziali del poetico (mentre quanto al suo contenuto l'opera poetica del genio mostra la verità, cioè la nullità di ogni cosa) -, «ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose [cioè cuore, fantasia, immaginazione, sentimento, entusiasmo, illusioni, passioni, il sistema del bello, la poesia], se vuol penetrare nel sistema della natura e svilupparlo. L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere [riguardare] in grandissima e principalissima parte sulla [la] immaginazione, sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura non solo è utile ma necessaria per conoscer l'altra [cioè la natura come *materia*, come esistenza, cioè come volontà di esistere che produce necessariamente la dimensione dell'immaginario], anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perché la natura è fatta così [è, appunto, produzione dell'immaginario]. La detta analisi, in ordine alla filosofia, dev'esser fatta non già dall'immaginazione o dal cuore, bensì dalla fredda ragione che entri ne' più riposti segreti dell'uno e dell'altra [l'«analisi» è cioè il tratto specifico della verità filosofica]. Ma come può far tale analisi colui che non conosce perfettamente tutte le dette cose per propria esperienza [la vera conoscenza dell'errore implica non il semplice contemplare dall'esterno,

ma l'esperienza diretta di esso] o non le conosce quasi? La più fredda ragione, benché mortal nemica della natura, non ha altro fondamento né principio, altro soggetto di meditazione, speculazione ed esercizio che la natura. Chi non conosce la natura, non sa nulla e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia. Ora colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perché non conosce il suo modo di essere» (P 1834-35).

4. Inseparabilità di ragione ed «esperienza» dell'errore

Come per Platone, la poesia (in quanto forma e forza del dire) è errore; ma, proprio per questo, non solo la poesia non deve essere bandita, ma è necessariamente richiesta dalla filosofia. Di più: la conoscenza concreta dell'errore e del poetico - l'«analisi» - non è una semplice contemplazione che guardi l'errore dall'esterno, ma è unita all'*esperienza effettiva* dell'errore, è trovarsi nell'errore, viverlo, è errare. Non nel senso che l'analisi - la verità - si trasformi in errore, ma nel senso che senza l'esperienza dell'errore e dell'illusione l'analisi manca del contenuto su cui esercitarsi, e deve dipendere da quella testimonianza indiretta e problematica dell'errore, che è il resoconto altrui del proprio errare:

«La ragione e l'uomo non impara se non per l'esperienza. Se la ragione vuol pensare e operare da se e quindi scoprire e far progressi, le conviene conoscere per sua propria esperienza; altrimenti l'esperienza altrui nelle parti essenziali della natura non potrà servirle che a ripetere le operazioni fatte da altri» (P 1838).

L'esperienza non può essere sostituita dalle informazioni intersoggettive e sociali sul contenuto della realtà. È il principio fondamentale della fenomenologia.

«La stessa essenziale inimicizia della ragione colla natura la pone in necessità di perfettamente conoscerla, il che non si può senza sentirla» (P 1842).

La ragione è illusione, non solo per la forza (l'«entusiasmo della ragione») con cui essa, nell'opera del genio, vede la verità, cioè la nullità di tutto, ma perché il suo rapporto al proprio contenuto (ossia all'esistenza che si illude) è autentico solo se essa *sente, sperimenta* il proprio contenuto, e quindi è essenzialmente unita all'illudersi. L'uomo vede autenticamente la verità solo se si illude: sia per la forza con cui vede la nullità del tutto (cioè per la forma del suo vedere), sia perché non può rimanere estraneo a ciò che egli vede (deve, appunto, sentirlo, sperimentarlo), quando, oltre alla nullità del tutto, vede lo sforzo dell'illusione e della natura di distogliere da essa lo sguardo. E poiché la poesia è la forma più alta della natura, e quindi dell'illusione, il genio filosofico non può non essere genio poetico.

II

Il passare in altro

1. Isolata dalla conoscenza dell'illusione, la ragione è illusione

Ma oltre al modo autentico in cui la ragione è illusione – è illusione perché, nel genio, essa è unita alla poesia –, la ragione è illusione in modo inautentico: perché è separata dalla poesia. Nel primo caso la ragione è illusione mantenendo il proprio carattere di ragione; nel secondo caso lo perde. Nel primo caso la ragione continua a vedere la verità, nel secondo caso non la vede più.

Proprio perché natura e ragione sono «nemiche per essenza» e «l'una dipende o è legata essenzialmente coll'altra, come lo sono tutti i contrarii; e non si può considerar l'una isolatamente dall'altra» (P 1842), proprio per questo la ragione, isolata dall'illusione e dall'errore, ossia dal prodotto necessario della natura, diventa essa stessa illusione ed errore:

«La ragione senza notizia del sistema del bello, delle illusioni, entusiasmo ec. e di ciò che spetta all'immaginazione e al cuore, è essa medesima un'illusione e un'artefice di mitologia, come lo sono le dette cose» (P 1841) – una «mitologia», peraltro, «bruttissima e acerbissima» (P 1841-42). «Isolata» dal suo contrario, la determinazione (in questo caso quella determinazione che è la ragione stessa) diventa il proprio contrario. Isolata dalla falsità della poesia (considerata come forma), la filosofia dice «cose falsissime» (P 1833).

E nella stessa conoscenza della natura non è possibile isolare quella «parte della natura» che è «il poetico della natura», da quell'«altra» (P 1835) che è la natura come materia, ossia la natura in quanto essa è «il ragionevole, il calcolato» (*ibid.*). Separato dal «poetico», il «calcolato», nella natura, non è più nemmeno un calcolato.

Coloro che fanno filosofia (Leopardi pensa soprattutto alla filosofia tedesca, P 1835-36, 1850-58), «non conoscendo altra esistenza nella natura che il ragionevole, il calcolato ec. [ossia la natura in quanto oggetto della moderna scienza fisico-matematica] e libero da ogni passione, illusione, sentimento,... errano a ogni tratto e all'ingrosso, ragionando colla più squisita esattezza» (P 1835-36); provano «colla possibile evidenza cose falsissime» (P 1833).

Separando l'«impoetico» («il calcolato») dal «poetico», essi ignorano la stessa natura dell'impoetico, «ignorano la massima parte ... delle stesse cose che trattano, per impoetiche ch'elle sieno» (P 1836). La natura è un «sistema» (P 1834-35), e «il poetico nell'effettivo sistema della natura è legato assolutamente a tutto» (P 1836). Come «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge», così «la geometria e l'algebra [hanno bisogno] della poesia» (P 1839).

2. La dialettica in Hegel e in Leopardi

La ragione è essenzialmente legata all'illusione, e isolata diventa essa stessa illusione; la conoscenza della verità è legata essenzialmente alla conoscenza dell'errore, e isolata diventa essa stessa errore. Sembrano, alla lettera, i teoremi fondamentali del *metodo dialettico*. Leopardi si rivolge ad essi nei primi giorni dell'ottobre 1821. Ha 23 anni. *L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* è apparsa da 4 anni. Ma Hegel è in quel tempo completamente sconosciuto in Italia.

Tuttavia il pensiero di Leopardi non è un portarsi per proprio conto nella dimensione in cui già si trova il pensiero hegeliano: in Leopardi il senso della dialettica è essenzialmente diverso da quello di Hegel. Tale diversità è uno dei tratti fondamentali che fa di Leopardi il primo filosofo «contemporaneo» e che quindi lo porta oltre Hegel. «Primo», non solo in senso cronologico, ma perché apre la strada e la mantiene potentemente aperta. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Gentile ne hanno intravisto la profondità – anche se i *Pensieri* vengono pubblicati solo nel 1898, dal Carducci.

(La Commissione incaricata dell'edizione descrive così i manoscritti: «È una mole di ben 4526 facce lunghe e larghe mezzanamente, tutte vergate di man dell'autore, d'una scrittura spesso fitta, sempre compatta, eguale, accurata, corretta» [dalla *Prefazione* di Giosue Carducci ai *Pensieri*]). L'accuratezza dimostra l'importanza che Leopardi attribuisce a questo suo libro gigantesco, all'interno del quale continua a muoversi. Il 14 ottobre 1827, a Firenze, egli termina l'indice, che si riferisce alle pagine 1-4295 – un lavoro che presuppone una persistente conoscenza analitica di tutta l'opera – che proseguirà per altre 231 pagine fino al dicembre 1832 –, la sua perdurante attualità nella coscienza di Leopardi.)

Nel metodo dialettico hegeliano l'implicazione dei contrari è *reciproca*: non solo la ragione è essenzialmente legata alla natura, ma anche la natura è essenzialmente legata alla ragione. Anzi, lo sviluppo dell'idea conduce necessariamente alla natura e lo sviluppo della natura conduce necessariamente allo spirito e alla ragione. La natura si sviluppa necessariamente nella ragione, perché la natura, senza la ragione, cioè isolata dalla ragione, *si contraddice*. La ragione, come ragione assoluta, è il togliimento della totalità delle contraddizioni del finito, quindi anche della natura in quanto determinazione finita.

Anche nel pensiero di Leopardi la natura (e il suo sistema) è il finito, ma la natura si contraddice proprio perché sorge in essa la ragione. La ragione non toglie la contraddizione, ma la produce. Per Hegel la natura si contraddice se *non* è ragione; per Leopardi la natura si contraddice se è ragione. Contraddicendosi, la natura *passa in altro*, ma non nel suo opposto, come per Hegel: la contraddizione introdotta nella natura *dalla ragione* «altera» la natura, la fa diventare, nell'uomo, «cosa corrotta totalmente», che «non può stare in natura» (P 56, un «pensiero», questo, che risale probabilmente al 1819). Che cosa è accaduto? Perché il pensiero volta le spalle a ciò che è pensato da Hegel e dall'intera tradizione occidentale?

3. Il rapporto a Platone

Lo sviluppo dell'idea nella natura e nello spirito è l'eterna struttura dell'essere. In Hegel è ancora presente Platone: l'idea di Platone si

presenta nel circolo eterno che va dall'idea allo spirito e dallo spirito all'idea. Il circolo eterno avvolge, regola e domina ogni divenire del finito. Il finito in quanto finito, esce dal nulla e vi ritorna; ma la sua *essenza* si conserva e circola in eterno nell'infinito. Anche questo circolo è divenire, ma è il divenire in cui viene *conservato in eterno* tutto ciò che in esso si sviluppa. In questo senso, il circolo eterno del divenire è l'*opposto* del divenire, ossia dell'uscire dal niente e del ritornarvi.

Dopo Hegel, in cui il dominio dell'eterno sul divenire riceve la sua ultima e più alta espressione, il pensiero filosofico si rende conto che l'evidenza del divenire - l'evidenza dell'annientamento e della nullità degli essenti - richiede necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e di ogni immutabile. La filosofia di Leopardi apre questo pensiero e, soprattutto attraverso Nietzsche, lo affida all'intero pensiero successivo. Alla radice della tradizione filosofica dell'Occidente, il pensiero contemporaneo vede Platone. E appunto in Platone Leopardi vede l'avversario per eccellenza. (Questo tema verrà sviluppato nel volume successivo.)¹

III

Dialettica simmetrica e asimmetrica

1. Il «godimento» dell'idea e la «moderna sapienza»

Per Hegel la natura è contraddizione, perché è «l'idea nella forma dell'esser altro» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 247), l'idea (la necessità) come altro da sé, come formazione accidentale nello spazio e nel tempo. Il contenuto essenziale della natura è l'idea eterna. Per farsi riconoscere dalla «ragione che sa se stessa», «l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce, e gode se stessa eternamente come spirito assoluto» (*op. cit.*, § 572, corsivo mio). Ancora una volta, come all'inizio del pensiero greco e per tutta la tradizione filosofica dell'Occidente, in Hegel il «godimento» - la felicità - si realizza nella scienza assoluta, nell'*epistème*, nella scienza incontrovertibile e immutabile dell'eterno - la quale si presenta in Hegel come dialettica. La ragione, qui, implica essenzialmente la natura, perché è il togliimento della contraddizione della natura; la natura implica essenzialmente la ragione, perché il contraddirsi della natura richiede di essere tolto nell'infinità della ragione. L'implicazione di ragione e natura è reciproca. In questo senso, l'implicazione degli opposti è simmetrica.

Ma portandosi al di là degli eterni dell'Occidente - per salvare l'esistenza del divenire dall'eterno che la rende impossibile (per salvare l'esistenza di ciò in cui non si può trovare salvezza per l'uomo) - Leopardi, aprendo la strada del pensiero contemporaneo, non può intendere la natura come manifestazione del sistema dell'idea eterna, ma come «sistema» dell'*esistenza*, ossia dell'accidentalità: il sistema è necessità, ma l'esserci del sistema è accidentalità pura, provvisorio sporgere dal nulla da parte della volontà di esistere, la quale raggiunge il godimento e la felicità solo se non sa la verità del sistema in cui essa consiste, ma la tiene nascosta e si mantiene chiusa nell'illusione.

La felicità è possibile solo se la natura non diventa ragione ed *epistème*. Nel settembre 1820 Leopardi trascrive un passo di Laerzio (*Socrate*, 1. 2, segm. 31), in cui si dice che per Socrate ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἐν μόνον κακὸν, τὴν ἀμαθίαν; «il bene è uno solo l'*epistème* [il sapere vero incontrovertibile], e uno solo è il male, l'ignoranza». Il bene è ciò che rende felici, il male infelici: l'*epistème* dà la felicità. Leopardi commenta: «Oggidi possiamo dire tutto l'opposto, e questa considerazione può servire a definire la differenza che passa tra l'antica e la moderna sapienza» (P 231).

La sapienza «antica», qui, è appunto quella della tradizione filosofica; quella «moderna» è la sapienza che Leopardi ritiene capace di distruggere l'antica e che consiste nel conoscere la nullità delle cose. Leopardi apre la strada a un nuovo modo di pensare, ma ritiene che l'innovazione sia già contenuta nella filosofia moderna: «Cartesio, Galileo, Newton, Locke [ma non la filosofia tedesca] hanno veramente mutato la faccia alla filosofia» (P 1857).

2. In che senso la ragione determina il contraddirsi della natura

Affermando che la natura si contraddice perché è ragione, Leopardi non intende dire che la ragione sia, *essa*, contraddizione, errore, non verità: la ragione è la visione dell'esistenza e della nullità dell'esistenza – la nullità che compete all'esistente in quanto esso è un provvisorio emergere dal nulla –, e per l'intero pensiero occidentale, quindi anche per il pensiero di Leopardi, tale visione è la verità originariamente evidente e incontrovertibile – l'evidenza del divenire.

È vero che la ragione tradizionale innalza l'eterno al di sopra dell'esistenza del divenire, mentre per il pensiero contemporaneo – a partire da Leopardi – l'esistenza del divenire implica l'inesistenza di ogni eterno e di ogni immutabile, sì che la ragione non ha più come contenuto l'eterno, l'immutabile e l'infinito; ma nel pensiero contemporaneo la ragione permane come *esperienza*, visione evidente e incontrovertibile del divenire dell'essente e quindi della struttura che compete all'essente in quanto esso diviene.

Il «sistema della natura» di cui parla Leopardi è appunto il modo in cui egli interpreta tale struttura. La natura – il diveniente – è ciò che è veduto nella visione in cui la ragione consiste: «chi non conosce la natura non sa nulla [la natura è cioè il contenuto totale del sapere] e non può ragionare [la ragione ha cioè come contenuto la natura]» (*P* 1835) (e «la ragione e l'uomo non impara se non per l'*esperienza*», *P* 1838). E alla struttura dell'essente che diviene compete la sua incontraddittorietà. Come per Platone, Aristotele e l'intero pensiero occidentale, per Leopardi (ma, abbiamo già incominciato a rilevarlo, il pensiero di Leopardi avrà in proposito un'evoluzione decisiva), il principio di non contraddizione è, originariamente, la legge fondamentale della ragione, secondo cui si costituisce la natura, l'insieme delle cose divenienti.

L'affermazione che la natura si contraddice perché sorge in essa la ragione, non significa dunque che il contraddirsi della natura sia determinato dal *contenuto* della ragione, ma che è determinato dal *fatto*, dall'*accadere* della ragione, assolutamente gratuito, senza perché. La ragione accade, è qualcosa di «accidentale», «nato da circostanze accidentali» (*P* 180, dove quest'ultima espressione è sì immediatamente riferita al «sentimento della nullità delle cose», ma la ragione è appunto questo sentimento in quanto si costituisce come verità originariamente evidente). Nell'esistenza (ossia nella natura), accade il sentimento della nullità dell'esistenza, e la ragione è la forma più compiuta di tale sentimento.

L'esistenza stessa è un accadere – proprio perché «la natura delle cose porta ... che niente sia eterno» (*P* 166) –, che ha come fondamento il nulla («il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla», *P* 1341). L'esistenza è il «sistema della natura», ma il sistema accade, esce dal nulla (ossia è *giocato* a «capriccio» dal «fanciullo invitto», cioè dalle «forze eterne» del divenire da cui escono e sono distrutti i mondi infiniti e, tra questi, il nostro, il «sistema della natura»).

3. Asimmetria del rapporto tra ragione e natura

Alla natura, che è accadimento, accade di essere ragione - l'accadere della ragione non appartiene al «sistema», ossia alla totalità dei nessi necessari secondo cui si costituisce la natura. E l'articolazione essenziale del «sistema» è l'implicazione di esistenza, volontà di esistere (quindi di piacere, di infinito), illusione: l'illudersi dell'esistenza. Il contenuto della ragione è appunto questa articolazione.

Quindi la ragione dipende ed è «legata essenzialmente» all'illusione, perché la può negare solo facendone esperienza; mentre il «sistema della natura» non è essenzialmente legato all'accadimento della ragione, non dipende da esso - anche se solo nella ragione esso appare nella sua verità. L'implicazione di ragione e natura è asimmetrica: la ragione implica necessariamente la conoscenza e l'esperienza della natura, ed implica la natura come terreno («fondamento») in cui essa ragione accade; ma la natura non implica essenzialmente, ma accidentalmente il proprio esser conosciuta dalla ragione. La ragione «ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge» (P 1839), «laddove l'immaginazione e il sentimento non hanno alcun bisogno della ragione» (P 1859), hanno anzi bisogno della sua inesistenza.

Per questo, dopo aver detto che «da che natura e ragione sono nemiche per essenza, l'una dipende o è legata essenzialmente coll'altra, come lo sono tutti i contrarii; e non si può considerar l'una isolatamente dall'altra» (P 1842), il testo prosegue così: «O piuttosto non si può considerar la ragione staccatamente dalla natura (bensì al contrario), perché la ragione, sebbene nemica, è posteriore alla natura e da lei dipendente, e ha in lei sola il fondamento e il soggetto della sua esistenza e del suo modo di essere» (*ibid.*): la natura è la base e il terreno («fondamento»), il sostrato («soggetto») su cui la ragione, accadendo e svelandolo, viene a cadere. Cadendo sul proprio fondamento e unendosi ad esso, la ragione lo corrompe perché introduce nella volontà di esistere, cioè di illudersi, la volontà di non illudersi, e quindi di non esistere. Questa volontà di esistere e di illudersi, che è insieme volontà di non illudersi e di non esistere; è appunto il *contraddirsi* della natura quando essa è ragione.

Un contraddirsi che si sviluppa a sua volta in un sistema di contraddizioni, e innanzitutto nella contraddizione per la quale la stessa forza con cui la ragione distrugge la natura è natura: «L'impotenza e la contraddizione che involve in se e introduce nell'uomo e nell'ordine delle cose umane la ragione, [...] per far grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge o n'è distrutta, l'immaginazione e il sentimento» (P 1858).

Poiché la ragione è legata essenzialmente alla natura, non ci può essere filosofia senza poesia. È quindi «indispensabile» che «un vero e perfetto filosofo» - «questa qualità è la più rara e strana che si possa concepire» - «sia sommo e perfetto poeta; ma non già per ragionar da poeta; anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il *solo* ardentissimo *poeta* può conoscere. Il filosofo non è perfetto s'egli non è che filosofo e se impiega la sua vita e se stesso al solo perfezionamento della sua filosofia, della sua ragione, al puro ritrovamento del vero, che è pur l'unico e puro fine del perfetto filosofo. La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza; il piccolissimo del grandissimo; la geometria e l'algebra della poesia ec.» (P 1839).

IX

LA FILOSOFIA

I

Nobiltà ed egoismo della filosofia

1. Due definizioni opposte della filosofia

Nel settembre del 1823 Leopardi scrive: «Le due più nobili, più difficili e più rare, anzi straordinarie, facoltà, la poesia e la filosofia» (P 3385): «sono entrambe del pari, quasi [come] la sommità dello spirito umano» (P3383). Ma tre anni prima aveva scritto:

«La filosofia indipendente dalla religione, in sostanza, non è altro che la dottrina della scelleraggine ragionata; e dico questo non parlando cristianamente, e come l'hanno detto tutti gli apologisti della religione, ma moralmente. Perché, tutto il bello e il buono di questo mondo essendo pure illusioni, e la virtù, la giustizia, la magnanimità, ec. essendo puri fantasmi e sostanze immaginarie, quella scienza che viene a scoprire tutte queste verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, se non sostituisce in loro luogo le rivelate, per necessità viene a concludere che il vero partito in questo mondo è l'essere un perfetto egoista e il far sempre quello che ci torna in maggior comodo o piacere» (P 125, 16 giugno 1820).

Eppure non ci troviamo di fronte a un brusco cambiamento di prospettiva nel pensiero di Leopardi. Oltre che essenziale e decisivo, è anche un pensiero profondamente coerente. Anche in questo duplice modo di considerare la filosofia, la cui incoerenza sembra inoppugnabile. Che il pensiero di Leopardi abbia un andamento rigoroso come quello di Aristotele salta subito agli occhi del lettore dei *Pensieri*; che questo accada anche per il pensiero di Nietzsche - e certamente accade - c'è forse bisogno dell'assicurazione di Heidegger per convincersene del tutto.

Quei due modi di considerare la filosofia, nel pensiero di Leopardi, formano una contraddizione apparente. Si tratta di non perdere di vista, da un lato, la distinzione tra il *contenuto* della visione della nullità delle cose e la *forza* (e dunque la forma) di questa visione e, dall'altro lato, l'implicazione (asimmetricamente) dialettica di filosofia e poesia, di ragione e natura.

2. Separazione di filosofia e poesia, e filosofia moderna

I «pensieri» che affermano l'unità dialettica di filosofia e poesia (P 1833-65) sono dell'ottobre 1821. Ma già un anno prima compare nei *Pensieri* il tema della «forza» e della «vita» che la visione del nulla e della morte possiede nelle «opere di genio» della poesia e della filosofia - un tema, dunque, in cui l'unità di poesia e filosofia è già presente (sia pure in un senso diverso e tuttavia complementare a quello dialettico).

Ma l'unità di poesia e filosofia è una verità, per Leopardi, priva di riscontro storico, soprattutto se per «filosofia» si intende la filosofia

moderna. La quale è «vera», ma è separata dalla poesia (dal «poetico della natura»); la filosofia antica è più unita alla poesia, ma (e anzi, proprio per questo, o anche per questo) non è vera. I *Pensieri* parlano spesso della *verità* della filosofia moderna («vera e perfezionata filosofia», P 2255), ma, appunto, si tratta della filosofia in quanto separata dalla poesia, dell'«impoetico» in quanto separato dal «poetico».

La verità della filosofia moderna, in quanto così separata, si riferisce quindi al suo carattere «distruttivo», alla sua «distruzione» degli eterni e degli immutabili della tradizione. La separazione dalla poesia determina peraltro anche un'alterazione nella verità della «vera e perfezionata filosofia». La filosofia come «dottrina della scelleraggine ragionata» e dell'egoismo (cfr. il paragrafo precedente) è la filosofia moderna, la filosofia in quanto separata dalla poesia. Il rapporto tra filosofia moderna e «egoismo» è reso esplicito, per esempio, nel «pensiero» delle pagine 2292-96 del dicembre 1821 («essendo un filosofo moderno, necessariamente egoista»).

D'altra parte, la separazione *storica* di filosofia e poesia (o illusione) è un'*approssimazione* alla separazione *ideale* e perfetta (giacché nella filosofia moderna molte illusioni sono ancora «mescolate» alla verità); e quindi Leopardi può dire che l'egoismo è «effetto della filosofia moderna non ... in quanto moderna, ma in quanto vera e perfezionata filosofia» (P 2295). La «vera e perfezionata filosofia» è la filosofia perfettamente separata dalla poesia e dall'illusione.

Inoltre, i *Pensieri* non tengono presente soltanto la separazione della filosofia dalla poesia, ma anche la separazione del contenuto dalla forma della filosofia. La filosofia è egoismo non solo in quanto è separata dal poetico e dalle illusioni (che attraverso l'opera del genio «innalzano» e «ingrandiscono» l'anima), ma anche in quanto il suo contenuto è separato dalla forma, cioè dalla grandezza della forza con cui è espresso. Le due separazioni (o «astrazioni») si intrecciano, perché se il «filosofo vero e grande» (*Indice del mio Zibaldone di pensieri*, p. 15) deve fare «esperienza» della poesia e delle illusioni, altrimenti il suo filosofare non avrebbe contenuto, egli è «vero e grande» proprio perché la sua visione del nulla ha la forza e il calore delle illusioni che egli sa smascherare. L'impoetico ha bisogno del poetico, sia perché il poetico - l'illusione che allontana la visione del nulla - appartiene al contenuto dell'impoetico, sia perché, quando la visione del nulla è opera del genio, il poetico è la forma di tale visione.

Si tratta di non confondere la contraddizione che il pensiero di Leopardi sta portando alla luce - la contraddizione che la ragione «introduce nell'uomo» (P 1858) - con il supposto carattere contraddittorio di tale pensiero.

3. In che senso la filosofia è, insieme, «nobile» e «dottrina della scelleraggine ragionata»

«La ragione ... per far grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge o n'è distrutta, l'immaginazione e il sentimento» (*ibid.*). Questa è la contraddizione - o meglio, questo è un aspetto della contraddizione - che la ragione introduce nell'uomo. La ragione ha bisogno di ciò che essa distrugge: immaginazione e sentimento. Ma le illusioni sono immaginazione e sentimento, e viceversa; e il «bello», il «buono», le «virtù», la

«giustizia», la «magnanimità» (di cui si parla nella pagina 125 dei *Pensieri*, qui sopra riportata) sono «pure illusioni», «fantasmi e sostanze immaginarie» (*ibid.*). Distruggendo immaginazione e sentimento, la ragione, come tale, isolata in se stessa, distrugge tutte queste illusioni, e dunque è inevitabilmente «dottrina della scelleraggine ragionata» (*ibid.*), ossia di ciò che dal punto di vista delle illusioni è «scelleraggine» e «egoismo».

«Per far grandi effetti e decisi progressi» (P 1858) – cioè per avere la grande *potenza* –, la ragione ha tuttavia bisogno di ciò che essa distrugge.

Infatti la ragione è «impotenza» (P 1839). La vera e suprema filosofia è la contemplazione dell'impotenza. La visione della nullità di tutte le cose, e quindi di questa stessa visione è appunto la visione della loro essenziale impotenza: l'impotenza di fronte al nulla che le annienta. La *potenza* è la salvezza dal nulla. La *somma potenza* è l'eternità. «L'impotenza [ha bisogno] della somma potenza» (*ibid.*), perché «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge» (*ibid.*). La *somma potenza* dell'eternità è illusione.

Ma la grande filosofia – la «nobiltà», la «sommità dello spirito umano», l'opera del genio – ingrandisce l'anima e la innalza, la ravviva e consola, e dunque, in essa, la stessa *potenza* della visione della nullità e impotenza del tutto è un sentirsi sommamente potenti ed eterni (l'onnipotenza ed eternità, la cui unica patria è l'illusione); è l'«occhiata onnipotente» (P 1851) (l'occhiata che per Leopardi manca a ogni filosofia che ignori «il poetico della natura»).¹

Tuttavia l'illusione e la *potenza* di cui la grande filosofia ha bisogno, è anche ciò che la ragione distrugge. In questa e per questa distruzione, considerata come tale, la filosofia è «dottrina della scelleraggine ragionata»: il *contenuto* di tale dottrina è la «scelleraggine», l'«egoismo». Quanto al contenuto, considerato in se stesso, separatamente dalla forma, «la perfezione della filosofia non è ... altro che l'egoismo». (P 2253).

L'egoismo è infatti conseguenza necessaria dell'«amor proprio» (P 892), cioè della volontà con cui l'esistenza vuole se stessa e vuole salvarsi dal nulla, distruggendo ciò che la ostacola.

4. Nota a P 125

Il «pensiero» di pagina 125, sopra riportato (§ 1), parlando della «filosofia indipendente dalla religione» come «dottrina della scelleraggine ragionata» non intende proporre la dipendenza della filosofia dalla religione: per la religione (che qui e precedentemente è intesa da Leopardi come cristianesimo) il buono, la virtù, la giustizia non sono illusioni; mentre tali essi sono per la vera filosofia: «fantasmi e sostanze immaginarie». La filosofia scopre questa «verità che la natura aveva nascosta sotto un profondissimo arcano». Se dunque la filosofia *non* si rende dipendente dalla religione, cioè dall'illusione che sostituisce le verità autentiche della filosofia con quelle «rivelate» – se la filosofia non impedisce a se stessa di essere conoscenza autentica della verità e non si lascia avvolgere dall'illusione –, allora al contenuto della filosofia appartiene la conoscenza che «il vero partito in questo mondo è l'essere un perfetto egoista».

II

La ragione moderna

1. La noia e l'egoismo

Lo stato affettivo più adeguato alla verità, cioè alla nullità del tutto, è la noia. È lo stato affettivo – peculiare dell'età moderna – in cui l'affettività è ridotta al minimo e quindi è insieme inattività e impotenza assoluta, morte vera e totale.

Ma la verità può apparire anche nell'uomo che vive e che dunque, per la presenza del piacere, del dolore e della distrazione dal desiderio del piacere (occupazioni, lavoro, divertimenti), si mantiene al di fuori della noia.

Quando la coscienza della verità, cioè la filosofia, si trova in questa seconda situazione, la filosofia, quanto al suo contenuto considerato isolatamente (cfr. 1,2), è «egoismo», ossia coscienza che la volontà di esistere e di godere – il desiderio infinito di piacere – non è limitata da alcuna legge immutabile ed eterna, che abbia il carattere della verità, cioè non deve adeguarsi ad alcuna «idea». I valori della morale, le idee immutabili ed eterne – bontà, virtù, giustizia, bellezza, magnanimità, amore –, in base ai quali la cultura tradizionale pone limiti all'egoismo (P 271-72). Il «filosofo moderno ... [è] necessariamente egoista, e quindi malvagio» (P 2294). Nel filosofo moderno la verità è isolata dalla poesia e dall'illusione; e il contenuto della verità è isolato dalla forma, consistente nella forza, grandezza e magnanimità con cui il contenuto viene conosciuto (cfr. 1,2).

L'affermazione dell'egoismo del filosofo moderno non va separata dalla tesi che la noia è una «condizione dell'anima... ragionevolissima, anzi la sola ragionevole» (P 141). Se la noia in quanto condizione «ragionevolissima» è lo stato affettivo più adeguato alla verità, esso è insieme assoluta inazione e impotenza. Il «filosofo moderno» è «necessariamente egoista e quindi malvagio» *quando* non affonda nella noia, cioè *relativamente* a quella condizione dell'anima in cui è presente la soddisfazione (illusoria) del desiderio infinito del piacere, o in cui tale desiderio è «ingannato», «mitigato», «addormentato» (la noia essendo appunto il «desiderio ingenerato e compagno inseparabile dell'esistenza, che in quel tempo [nel tempo della noia, appunto] non è soddisfatto, non ingannato, non mitigato, non addormentato», P 175).

Relativamente a questa condizione, la «perfezione» della filosofia non è ... altro che egoismo» (P 2293); e poiché la filosofia moderna è «perfetta» conoscenza della verità (*ibid.*) – «giacché niente di falso le possiamo imputare» (P 2295) –, la filosofia moderna, relativamente a quella condizione, è essenzialmente egoismo e malvagità, ossia ciò che dal punto di vista dell'illusione morale è egoismo e malvagità. Perfettamente separata dalle illusioni, la perfetta verità filosofica, quale è reperibile nella filosofia moderna in quanto distrugge le illusioni della tradizione, è perfetto egoismo.

«Niente di falso» è imputabile alla filosofia moderna, in quanto essa è così separata e isolantesi, ossia in quanto si costituisce all'interno della forma estrema del falso – quella per cui si possono dire «colla possibile evidenza cose falsissime» (P 1833); quella per cui «grandissima parte de' più acclamati filosofi dal seicento in poi ..., abbandonato affatto il poetico, spoeticizzata del tutto la loro mente, assuefatti ad astrarre totalmente dal sistema del bello ..., non conoscendo altra esistenza nella natura che il ragionevole, il calcolato ec. e libero da ogni passione, illusione, sentimento, ... errano a ogni tratto e all'ingrosso, ragionando colla più squisita esattezza» (P 1835-36). Il loro «egoismo» appartiene a questa esattezza squisita.

2. Il principe moderno e i «buoni» principi

Quando la «vera e perfezionata filosofia» (P 2295) guida chi governa lo Stato, *nemmeno* in questo caso la coscienza della verità si trova unita alla noia, e quindi all'inattività e all'impotenza: essa è unita alla vita – la vita del «principe». La coscienza della verità, nella vita del principe moderno, è quindi necessariamente egoismo e malvagità. Federico II è il paradigma del «principe filosofo moderno», che è tanto filosofo «quanto [è] freddo e feroce e inesorabile egoista, ed un egoista che ha in mano e può disporre a' suoi vantaggi una nazione è quanto dire un tiranno» (*ibid.*). Quando la «vera e perfezionata filosofia» guida i principi, li rende egoisti, malvagi e tiranni. Questa affermazione non può essere un giudizio morale fondato sulla verità, giacché è proprio la conoscenza della verità a rendere egoisti: il carattere negativo dell'egoismo è tale solo dal punto di vista dei valori morali, cioè dell'illusione, cioè della natura.

E tuttavia la conoscenza della verità che rende egoisti è la conoscenza «astratta» della verità, operata da coloro che «non conoscendo altra esistenza nella natura che il ragionamento, il calcolato ec. e libero da ogni passione, illusione, sentimento ... errano a ogni tratto e all'ingrosso, ragionando colla più squisita esattezza».

Esprimendo l'essenza della tradizione occidentale, Platone mostra che se i re e i principi non praticano la vera filosofia non è possibile la «cessazione dei mali» e la «felicità negli Stati e nel genere umano e negli individui» (*Civitas*, 473 d-e). Esprimendo l'essenza del pensiero contemporaneo – al di là di ogni tentativo compiuto per eluderla –, Leopardi mostra che i mali e l'infelicità, negli Stati, nel genere umano e negli individui sono prodotti dalla vera e perfetta filosofia e cioè dalla filosofia moderna, la quale produce «questo effetto ... non in quanto moderna, ma in quanto vera e perfezionata filosofia» (*ibid.*), ossia in quanto pura conoscenza della verità.

La conoscenza della filosofia rende «buoni» i principi e i «privati» («Marcantonio, Augusto, Giuliano ec.»), quando la filosofia non è «vera e perfezionata», ma «imperfetta», (P 2292, sgg.; 2245-46), «mezza filosofia» (P 520-22), ossia quando «l'egoismo ha una base meno salda» (P 2294) e la conoscenza della verità è ancora unita alle illusioni. Ma la «mezza filosofia» e la «bontà» che ne consegue non costituiscono una dimensione che si trovi più vicina all'unità dialettica di filosofia e poesia, di quanto non si trovi la filosofia separata dalla poesia e dall'illusione: la «mezza filosofia» è solo il tentativo fallito di separare la filosofia dalla poesia e dall'illusione e, appunto, è filosofia «imperfetta».

3. La filosofia come dottrina della volontà di potenza

Nel suo significato più generale, l'egoismo è lo stesso amor proprio: «lo stato di egoismo puro, e quindi il puro odio verso altrui, che ne segue essenzialmente, è lo stato naturale» (P 2438). Nel suo significato *specifico*, invece, l'egoismo si distingue dall'«amor proprio» (P 3291-97). «Oggi [ossia nella civiltà guidata dalla filosofia moderna] non può scegliere il cammino della virtù se non il pazzo o il timido e vile o il debole e misero» (P 978).

Ma l'amor proprio, al quale l'egoismo è fondamentalmente identico, è l'esistenza stessa, cioè la volontà di esistere e quindi di prevalere sugli altri e sulle cose che ostacolano l'esistenza. L'amor proprio è *volontà di potenza*. Dire che «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni» come «l'impotenza della somma potenza» (P 1835), significa innanzitutto che la ragione vede la «somma potenza» dell'esistenza, vede l'esistenza in quanto volontà di essere somma potenza; e che, vedendo insieme il carattere illusorio della volontà di potenza, la ragione è impotenza: conoscendo l'essenziale impotenza della volontà di potenza, la ragione lascia nell'impotenza.

La vera potenza salva veramente dal nulla; quando si vede l'impossibilità di questa salvezza, si vede l'essenziale impotenza dell'esistenza e della potenza. Ma nell'epoca in cui tale visione non affonda ancora l'esistenza nella noia, e la volontà di potenza riesce a sopravvivere, la visione dell'impotenza, («la vera e perfezionata filosofia»), sapendo che la volontà di potenza non deve commisurarsi ad alcuna legge morale eterna, non condanna la volontà di potenza, si trova unita ad essa, è «dottrina» della volontà di potenza, ossia «dottrina» di ciò che dal punto di vista dell'illusione è «scelleraggine ragionata» ed «egoismo» (P 125); e quindi, proprio in quanto «vera e perfezionata filosofia» - dunque in quanto filosofia moderna - è perfettamente egoista.

La volontà di potenza è illusione; ed è illusione anche l'eternità infinita (e il sistema di valori che le sono connessi) che la forma tradizionale della volontà di potenza crede realmente esistente e in qualche modo raggiungibile. Dire che la volontà di potenza è ciò che, dal punto di vista dell'illusione è malvagità ed egoismo, significa dire che l'illusione dell'esistenza è condannata dal punto di vista dell'illusione morale che si fonda sull'illusione dell'esistenza reale dell'eterno.

4. Filosofia, rivoluzione, inazione

La filosofia come dottrina della volontà di potenza (l'egoismo) è tuttavia una delle due fondamentali possibilità della «vera e perfezionata filosofia»: l'altra è la filosofia come dottrina della noia (cioè come fondamento vero della noia). Questa duplice possibilità è determinata dalla possibilità che il desiderio del piacere - l'esistenza - sia o no «soddisfatto, ingannato, mitigato, addormentato». Quando il desiderio del piacere è illuminato dalla filosofia moderna, nel primo caso la filosofia è il fondamento della volontà di potenza, nel secondo caso è il fondamento della noia.

Nel primo caso, la natura (l'esistenza) è ancora forte nell'uomo, nel secondo è indebolita sino al punto oltre il quale non c'è più esistenza. La conoscenza della verità - ossia della nullità delle cose - rende comunque inattivi e impotenti, ma nel primo caso il vuoto dell'inattività dovuta alla

ragione è riempito dall'attività dovuta alla natura, nel secondo caso resta l'inattività e la morte totale in cui consiste la noia.

Appunto per questo, nei *Pensieri* si dice *sia* che la «vera e perfezionata filosofia» è «egoismo» e rende tiranno il principe che si fa guidare da essa, *sia* che «è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione» (*P* 520).

La vera filosofia, nella perfezione che essa acquista in quanto filosofia moderna, non può dunque «cagionare alcuna rivoluzione, ma piuttosto la sopprime» (*ibid.*). La causa della rivoluzione francese è la «mezza filosofia» - «la moltitudine e il comune degli uomini anche istruiti non è stato né in Francia né altrove mai perfettamente filosofo, ma solo a mezzo» (*ibid.*). E «la mezza filosofia è madre di errori ed errore essa stessa» (*ibid.*), perché le verità vi sono mescolate alle illusioni. Ma «questi errori semifilosofici possono esser vitali», «cagionar movimento» e «servir di medicina ad errori più antivitali» (quelli dell'età di mezzo, dovuti all'«ignoranza barbarica», essenzialmente «diversa dalla [ignoranza] naturale», *ibid.*).

Questo, anche se la «poca vita e movimento popolare d'oggi» («l'azione presente non può essere se non effimera e finirà nell'inazione», *P* 522) sono destinati a scomparire, perché la mezza filosofia che li produce è «tendenza ... alla ragione, e quindi alla morte, alla distruzione e all'inazione. E presto o tardi ci si deve arrivare» (*P* 521-22, 17 gennaio 1821).

III

L'«ultrafilosofia»

1. *Il futuro dell'Occidente*

Ogni «errore antivitale» della storia europea, e quindi anche l'errore in cui consiste la mezza filosofia dell'età dei «lumi», proviene «dalla filosofia, cioè dalla corruzione prodotta dall'eccesso dell'incivilimento, il quale non è mai separato dall'eccesso relativo [cioè corrispondente all'eccesso di incivilimento] dei lumi, dal quale anzi in gran parte deriva» (P521): quando il lume della ragione è eccessivo, e si produce un eccesso di incivilimento, sorge allora la filosofia, che, proprio in quanto vera e perfetta, è «corruzione» della natura, principio che determina il contraddirsi della natura.

La natura è corrotta dalla ragione *in quanto tale*, ossia non dalla ragione in quanto separata o in quanto unita alla natura, alle illusioni e alla poesia. Ma la ragione astrattamente isolata dalle illusioni, dai sentimenti, dalle immaginazioni, dal «poetico della natura» esprime in modo estremo il proprio carattere paralizzante e annientante, perché se nell'opera del genio «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge» (P 1839), la ragione moderna, separata dal poetico, si avvia a distruggere l'immaginazione e le illusioni di cui avrebbe bisogno per essere opera del genio e verità autentica.

Totalmente dispiegata, l'età dei lumi della ragione conduce «alla morte, alla distruzione e all'inazione». Questo significa che lo sviluppo storico dell'Occidente è il processo dove la ragione vanifica la natura e dove quindi la filosofia è destinata a non esser più dottrina della volontà di potenza, ma dottrina dell'angoscia estrema della noia, sino a che il nulla veduto avrà completamente distrutto la stessa visione in cui esso è veduto.

«Chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose ... sarebbe pazzo assolutamente» (P 103-04); la «ragione pura e senza mescolanza» è «fonte immediata ... di assoluta e necessaria pazzia», e ogni vita è «distrazione» dalla ragione, «dimenticanza» di essa (P 104) – la «dimenticanza del vero, dalla quale sola può nascere l'allegrezza» (P 109). Ma il fissarsi nella considerazione del nulla e dunque l'assoluta pazzia è il punto di arrivo della storia dell'Occidente.

Tolte le illusioni, e con la compagnia della sola sapienza, ogni uomo si ucciderebbe. Ma la civiltà occidentale, guidata dalla ragione, procede in modo sempre più radicale allo sradicamento di ogni illusione. «La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge» (P 1839); ma, appunto, la tendenza storica della ragione è di distruggere ciò di cui essa abbisogna, e quando questa tendenza si sarà compiutamente sviluppata e non resterà altro che la «ragione pura», ossia la pura visione della nullità della vita ormai spenta e si avrà «avanti gli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità,

di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come di altri animali di cui si parlò nel secolo addietro» (P 216, 18-20 agosto 1820). (Ma anche la ragione *come tale*, e anche in quanto espressa dall'opera del genio - cioè non in quanto separata dalle illusioni e dal «poetico della natura» -, implica quel che essa distrugge - la natura, l'illusione - : proprio per questo distrugge ciò a cui essa è unita dialetticamente e di cui ha bisogno. Si tratterà di portare alla luce il modo in cui il pensiero di Leopardi articola il rapporto tra la ragione moderna e la ragione in quanto espressa nell'opera del genio - la ragione unita alla poesia.)

2. *L'età dei lumi e l'«ultrafilosofia»*

Leopardi non parla di un «sistema della storia», come invece parla del «sistema della natura»; ma poiché nulla è eterno - poiché il sistema di tutti i sistemi è la connessione tra l'esistenza e il nulla - e quindi anche l'ordine naturale è destinato a perire, la «corruzione» della natura umana operata dal sorgere della ragione è il *modo determinato* in cui si costituiscono le condizioni dell'annientamento dell'ordine naturale che sorregge la vita dell'uomo.

L'età dei lumi ha quindi un significato centrale nella storia dell'Occidente ed è la premonizione del suo destino. Per la prima volta la ragione guida i popoli - li guida alla loro inattività, impotenza, «indifferenza» al loro annientamento. «Quei popoli e quei tempi, nei quali prevale più o meno la ragione, saranno stati e saranno sempre inattivi in proporzione della influenza di essa ragione. Al contrario dico della natura. Ed un popolo tutto ragionevole o filosofo non potrebbe sussistere per mancanza di movimento e di chi si prestasse agli uffici scambievoli e necessari alla vita» (P 270). Questo, anche se l'intento della rivoluzione francese, e, in generale, dell'«incivilimento moderno» è di «seguire la natura» (P 160) o ritornare alla «civiltà antica», che è un punto di equilibrio tra natura e ragione (P 162).

Ma a questo equilibrio - dunque alla «rigenerazione» - potrebbe ricondurre solo una «ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo» (P 115). *Dovrebbe* esserlo, secondo le intenzioni di questo secolo stesso («che pretende» di ottenere la «rigenerazione» mediante la filosofia e la ragione, *ibid.*); ma *non può* esserlo, perché esso, in quanto secolo della ragione, conduce alla corruzione della natura e alla morte.

Il pensiero di Leopardi considera se stesso come l'autentica «ultrafilosofia» che conosce «l'intiero e l'intimo delle cose» - ossia conosce il «legame essenziale» che unisce ragione e natura. L'«ultrafilosofia» è l'opera del genio. Conoscendo questo legame, l'«ultrafilosofia» sa anche che la ragione è distruzione di esso - distrugge ciò di cui essa ha bisogno - e tuttavia non esclude la propria capacità ad arrestare il movimento distruttivo della filosofia.

3. *L'alternativa*

L'opera del genio - che congiunge la filosofia e la poesia - è l'alternativa possibile (cfr. capp. XII-XIII, XIV, III) alla filosofia moderna come dottrina della volontà di potenza che si dissolve nella dottrina dell'angoscia estrema della noia. La volontà di potenza, guidata dalla

ragione moderna ed esprimendosi nella civiltà della ragione e della tecnica, tende all'«inazione»: essenzialmente impotente, sprofonda nel nulla. L'*opera* del genio è l'alternativa, non perché riesca a salvare dal nulla, ma perché è l'ultimo galleggiare dell'essere, prima di affondare nel nulla, l'unico modo in cui la volontà di potenza (l'*operare*) può sopravvivere all'annientamento di ogni volontà di potenza.

L'*opera* del genio è infatti potenza, capacità di *produrre* quando tutto è isterilito: *poïesis*, cioè *poesia*, forza che consente alla visione del nulla di rimanere ancora per un poco nell'essere prima di sprofondare in ciò che essa vede. La poesia: la potenza suprema concessa a quell'emergere provvisoriamente dal nulla, che è l'essere. In quanto presente nell'*opera* del genio, la poesia non intende sostituirsi ora, nel tempo della «ragione pura», alla razionalità tecnologica: sa che «in perpetuo» (*Palinodia*, v. 89) i «mondi» prevarranno sulle anime «eccelse» del genio: sino a che i «mondi» giungeranno all'inazione e all'annientamento. Solo allora potrà fiorire la ginestra (né vi sarà altra fioritura), il canto della poesia (capp. XII-XIII).

Una sequenza inevitabile conduce dalla filosofia come dottrina della volontà di potenza alla filosofia come dottrina della noia (cfr. cap. X): è il processo essenziale *della filosofia moderna*. Quando invece, nel genio, la filosofia si unisce alla poesia, si unisce all'unica forma di volontà di potenza che può sopravvivere all'annientamento di ogni altra forma, perché è la *forza* con cui si vede la nullità di *ogni* volontà di potenza (quindi anche di quella in cui tale forza consiste).

X

IL CULMINE DELLA PARABOLA

I

Civiltà della tecnica e annientamento

1. La civiltà della tecnica e il fallimento della ragione moderna

I tempi dei lumi sono i «tempi matematici» (P 160); la rivoluzione francese ha voluto «geometrizzare tutta la vita» (*ibid.*). La finitezza (cioè nullità) dell'esistenza è infatti il suo essere chiusa in un limite determinato, che in quanto tale è misurabile e calcolabile. Il «ragionevole» è il «calcolato» (P 1835). Ma la potenza consentita dal calcolo - la riduzione della natura a qualcosa di semplicemente calcolato - conduce all'estrema impotenza.

Al centro della *Palinodia*, composta molto più tardi, nel 1835 - le prime 4.000 delle 4.526 pagine dei *Pensieri* sono scritte prima del 1824 -, sta la contrapposizione tra la volontà di potenza della civiltà del calcolo e della tecnica - la nuova «età dell'oro» - e il «gioco» indecifrabile con cui la «natura» distrugge a «capriccio» tutto ciò che essa produce (mondi e configurazioni interne dei mondi) - dove la «natura», sappiamo, non è l'«ordine naturale» o il «sistema della natura», ma il puro divenire, la pura forza del divenire che crea ed annienta i mondi.

Sono presenti, nella *Palinodia*, i tratti fondamentali della civiltà della tecnica: scienza, industria, tecnologia, organizzazione economica, dominio del mondo (vv. 38-54, 55-68, 141-45, 197-205, 232-35, 253-55), organizzazione planetaria, mass media (vv. 18-20, 39-42, 145-53, 205-07) e «amore universale»¹ - e il riflesso di questi tratti nella vita quotidiana (vv. 107-34).

Ma la volontà di potenza appare, al centro del canto (vv. 154-89), come volontà di salvezza dal «gioco» della «natura». L'uomo ritiene di essere in procinto di dominare il mondo, ma il dominio è propriamente il rimedio che l'uomo tenta invano di preparare contro il gioco annientante della «natura». Una «forza» distruttiva ferisce il mortale «dentro» e «fuori»:

Indi varia, infinita una famiglia
di mali immedicabili e di pene
preme il fragil mortale, a perir fatto
irreparabilmente: indi una forza
ostil, distruggitrice, e dentro il fere
e di fuor da ogni lato, assidua, intenta
dal dì che nasce; e l'affatica e stanca,
essa indefatigata; insin ch'ei giace
alfin dall'empia madre oppresso e spento.

Le «miserie estreme / dello stato mortal» (vv. 182-83) non possono essere evitate in alcuna epoca storica, nemmeno nelle «età future»:

Queste, o spirto gentil, miserie estreme
dello stato mortal; vecchiezza e morte,
c'han principio d'allor che il labbro infante
preme il tenero sen che vita instilla;
emendar, mi cred'io, non può la lieta
nonadecima età più che potesse
la decima o la nona, e non potranno
più di questa giammai l'età future».

(vv. 182-89)

La «dotta man» (v. 169) dell'uomo fallisce:

E indarno a preservar se stesso ed altro
dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
eternamente, il mortal seme accorre
mille virtùdi oprando in mille guise
con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
la natura crudel, fanciullo invito,
il suo capriccio adempie, e senza posa
distruggendo e formando si trastulla.

(vv.165-72)

Fallisce anche quando è la mano della ragione moderna. Che è potenza (dottrina della volontà di potenza) perché libera la volontà di potenza (l'illusione di avere potenza) dalle illusioni antiche; ma fallisce (e diventa dottrina della noia) perché il mortale è «infelice» «per essenza insanabile, e per legge / universal» (vv. 190-97).

2. L'imperscrutabilità del «gioco» del divenire

La *Palinodia* non dice che la ragione, mediante cui l'uomo vuole difendersi dall'annientamento (cioè dal «gioco» della «natura»), produce l'annientamento dell'uomo, ossia è il *modo determinato* (cfr. IX, III, 2) in cui il «gioco» della «natura» distrugge l'«ordine naturale» che sorregge la vita umana. Ma dice che quel «gioco» ferisce il mortale «fuori» e «dentro» - e la ragione è appunto la forza che, nello sviluppo storico dello «stato mortal», produce la ferita decisiva «dentro» il mortale, gli scava dentro e lo svuota di ogni forma di vita e quindi dello stesso vigore fisico (P 96, 115).

Certamente, la *Palinodia* dà spicco al pensiero che la «forza» che ferisce e spegne il mortale è l'«empia madre», il gioco capriccioso del fanciullo invincibile. E al mortale, la «ragione» del gioco è «chiusa / eternamente». Ma non perché esista, al di là delle possibilità conoscitive dell'uomo, un disegno imperscrutabile. Agli uomini, la «natura» che gioca dice: «Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo», e «se io vi diletto o vi benefico, io non lo so ... E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra

specie, io non me ne avvedrei» (*Dialogo della Natura e di un Islandese*, Opere, I, p. 533). «Dell'uomo ignara» (*La ginestra*, v. 289), la «natura» non contiene un disegno che l'uomo non riesce a conoscere.

Il gioco è «eternamente» imperscrutabile, perché al fondamento di tutto ciò che in esso vien giocato c'è il nulla: «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341). E il nulla è necessariamente imperscrutabile. L'imperscrutabilità del nulla è l'imperscrutabilità estrema del divenire. La riflessione esplicita sul senso dell'essere e del nulla consente al pensiero di Leopardi di porre come estrema, «eterna», l'imperscrutabilità del divenire. Il divenire è un gioco senza perché.

3. La ragione e l'annientamento del «genere»

L'assenza di «perché» (di «principio», di fondamento) riguarda sia il *fatto* stesso dell'esistenza – quindi il fatto dell'esistenza dell'«ordine naturale», (ossia della natura come «ordine naturale») in cui l'uomo vive –, sia l'irruzione della ragione nell'esistenza: anche l'esistenza della ragione, come l'esistenza dell'«ordine naturale», è accidentalità pura, puro fatto senza perché, gioco. Il sorgere della ragione (come il sorgere dell'«ordine naturale») fa parte del gioco in cui l'«empia madre» annienta ciò che essa produce. (Ma la madre è «empia» – e il gioco «crudele» – solo dal punto di vista dei desideri illusori di chi si trova giocato).

Ma la ragione, sorgendo senza perché, mette in movimento il processo storico che conduce dalla civiltà antica alla civiltà moderna e all'età dei lumi, e dall'età dei lumi al dispiegamento completo della sua forza annientante. La ragione annienta la vita perché mostra con verità la nullità della vita. La «corruzione» della vita, determinata dalla ragione, è cioè il modo concreto e determinato in cui il «gioco» del divenire conduce all'angoscia e all'inazione estrema della pura visione del niente, e quindi al niente. Il progresso della ragione è il progresso del niente. L'«incivilimento» crescente dell'universo è la distruzione crescente dell'uomo.

Che la ragione sorga, è un fatto *senza perché* (come è Senza perché che sorga l'«ordine naturale» in cui vive l'uomo); una volta sorta, è *inevitabile* che essa annienti l'uomo – ossia lo spinga a quel niente al quale l'uomo è destinato per il fatto stesso di esistere.

L'uomo, certo, soffre e muore anche prima che la ragione irrompa nell'«ordine naturale» – e, per Leopardi, come per l'intero pensiero occidentale, l'uomo e le cose escono dal niente e vi ritornano anche prima che la visione del niente si costituisca come ragione –, ma prima dell'avvento della ragione la natura (l'«ordine naturale») e l'illusione difendono e proteggono la vita: l'esistenza vuole e difende se stessa, tenendo la verità lontana dal proprio sguardo; e la storia dell'uomo non discende verso il nulla, ma conserva le forze della vita e consente una vita felice, per quel tanto che al mortale è consentito essere felice (felice, all'inizio, «come sono felici le bestie quando non hanno sventure naturali», P 56). Sin dall'inizio, la vita dell'uomo sulla terra è ferita «dentro» e «fuori» – dai modi interni ed esterni –, e gli *individui* soffrono e muoiono, ma nel *genere* umano la vita prevale sulla morte. Con l'avvento della ragione incomincia la morte del *genere*.

II

La parabola dell'Occidente

1. Ripresa: l'autoannientamento della volontà di potenza

L'età dei lumi continua a pensare che la ragione possa dare la «felicità» all'uomo (*Palinodia*, vv. 28-34, e per questo l'uomo dell'età dei lumi è «beata / prole mortal», vv. 5-6); crede che la *potenza* (la «possa», v. 48) e gli strumenti della ragione siano cresciuti e continueranno a crescere («crebbero ... cresceranno», v. 51) e che tale potenza si esprima nella tecnica e nell'organizzazione tecnologica dell'esistenza (vv. 38-54; 107-34). Ma la potenza della ragione tecnologica, che scatena la lotta per il predominio economico (vv. 59-68) e che tuttavia è considerata come il rimedio più efficace («dotta man») contro i mali della natura, è destinata a mostrarsi come radicale impotenza, man mano che la ragione mostra nella sua purezza la verità, uccide la vita e spinge all'angoscia del niente e infine nel niente.

La ragione è volontà di potenza («egoismo»), sino a che non distrugge la vita (che è la stessa configurazione originaria della volontà di potenza), di cui la ragione ha bisogno per esser viva come ragione. È volontà di potenza, che intende guidare il «gioco» della «natura» sino a che il suo esser visione della nullità di tutte le cose e della vanità di ogni potenza non distrugge ogni volontà di potenza (natura, esistenza, amor proprio, illusione), e la dottrina della volontà di potenza non diventa dottrina dell'angoscia estrema della noia.

La visione del nulla annienta il portatore della visione, cioè la volontà di potenza. Sino a che non annienta il proprio portatore, la visione della nullità delle cose si avvale di esso per dominare l'uscire e il ritornare delle cose nel nulla (e difendersene); ma è inevitabile che tale visione – che è anche visione della nullità del suo portatore – finisca col togliergli ogni volontà di potenza e quindi anche quella volontà che la tiene in vita in quanto visione del nulla. La ragione fa il vuoto sotto i propri piedi. La storia dell'Occidente è lo sviluppo dell'autoannientamento in cui la ragione annienta ogni forma della volontà di potenza.

2. La parabola verso il nulla e il suo culmine

L'interpretazione della storia dell'Occidente, da parte di Leopardi, configura quindi un *culmine* nella parabola che conduce al nulla il genere umano, invaso dalla ragione. Il culmine è il punto fino al quale la volontà di potenza prevale sul proprio annientamento, e oltre il quale è l'annientamento razionale della volontà di potenza a prevalere sulla potenza. Prima del culmine, la «vera e perfezionata filosofia» (*P* 2295) è dottrina della volontà di potenza; dopo, è dottrina della noia.

L'età dei lumi sta *all'inizio* del culmine. La filosofia moderna è «vera e perfezionata filosofia», ma come filosofia dell'età dei lumi ignora

l'essenziale impotenza della potenza della ragione: ignora che la crescita della civiltà è la parabola che conduce all'annientamento dell'uomo in quanto genere; ignora che la parabola ha un culmine. Il pensiero di Leopardi non ha nulla a che vedere con una semplice adesione alla filosofia moderna e all'illuminismo: esso scende nell'essenza più profonda della filosofia moderna e della storia dell'Occidente, sino al confine estremo dell'autocoscienza consentita a un pensiero che si mantiene *all'interno* (pur essendone una delle testimonianze più rigorose) della fede fondamentale dell'Occidente - la fede nel divenire dell'essere.

Il culmine della parabola dell'annientamento è il culmine della civiltà della tecnica, ossia della civiltà basata sulla convinzione che la ragione moderna (nella forma che essa assume ai propri occhi), è il rimedio contro l'angoscia del divenire, il fondamento della felicità dell'uomo. All'interno della storia dell'Occidente, Leopardi è il filosofo della civiltà della tecnica: ne pensa l'essenza, sin dove è possibile al pensiero che rimane all'interno della fede fondamentale dell'Occidente. Precede tutti gli altri. Ed è il filosofo del futuro della civiltà della tecnica. Vede il culmine e vede il punto di arrivo della parabola in cui la ragione, discendendo dal culmine della tecnica, conduce l'uomo nel nulla.

3. Palinodia e La ginestra: il paradiso della tecnica

La *Palinodia* e *La ginestra* indicano nel modo più esplicito il culmine della parabola: il paradiso della ragione e della tecnica. E indicano anche (nella *Palinodia* l'indicazione è più marcata) le forme degradate in cui si riflette, nel tempo in cui vive Leopardi, la volontà di realizzare il paradiso in terra sul fondamento della ragione.

I lumi della ragione e della tecnica - si dice nella *Palinodia* - promettono all'uomo la felicità (vv. 28-34, 38-42), la nuova «età dell'oro» (v. 99), la «beata sorte» (v. 133), la felicità comune (v. 201); l'«aureo secolo» (v. 38) che va sorgendo conduce i «secoli futuri» (v. 212) al paradiso sulla terra - al paradiso della scienza e della tecnica, che l'età dei lumi preannuncia.

Anche ne *La ginestra*, il paradiso della tecnica viene continuamente nominato, sia nel modo in cui esso si preannuncia nell'età presente, sia nella sua configurazione finale. L'«esaltar con lode / il nostro stato» (vv. 37-38), l'esaltare la «possanza» (v. 40) dell'uomo, «le magnifiche sorti e progressive» (v. 50, cioè il progresso verso la felicità della ragione) e la capacità degli uomini di sollevarsi «inver le stelle» (v. 310), anzi «fin sopra gli astri» (v. 86), e di porsi nella dimensione stessa dell'«eternità» (v. 296), «immortali» (v. 317), è appunto la coscienza, da parte dell'età della ragione, di aver aperto la strada che conduce al vero paradiso dell'uomo, al suo vero stato di perfezione.

L'uomo dell'età della ragione si vede destinato alla felicità - «a goder son fatto» (v. 101) -, promette ai popoli un destino di suprema e nuova felicità sulla terra, così nuova da essere sempre stata ignorata non solo sul nostro pianeta, ma in tutto l'universo: «... eccelsi fati e nove / felicità, quali il ciel tutto ignora, / non pur quest'orbe, promettendo in terra / a popoli ...» (vv. 103-06).

4. Continuità del pensiero di Leopardi

La *Palinodia* e *La ginestra* non modificano dunque la concezione elaborata da Leopardi quindici anni prima, nei *Pensieri*, relativa alla filosofia moderna come «vera e perfezionata filosofia» che si dispiega dapprima nella forma di dottrina della volontà di potenza, culminante nel paradiso della ragione e della tecnica, e poi si presenta nella forma di dottrina dell'angoscia estrema della noia (si richiamino, dei vari passi sopra considerati in proposito, *P* 520-22, del 18 gennaio 1821, e *P* 2292-96, del 27 dicembre 1821). Come sempre, il pensiero di Leopardi si sviluppa *concretandosi*, cioè determinando nelle direzioni più svariate il proprio nucleo originario – come già si è rilevato a proposito del concetto di *natura*.

Lo stesso Leopardi è pienamente consapevole della profonda e sostanziale unità e continuità del suo pensiero. Nel 1832 scrive al De Sinner: «I miei sentimenti verso il destino sono stati e sono sempre quelli che ho espresso nel *Bruto minore*», composto nel 1821. E ancora nel 1832 appare sull'*Antologia* la sua dichiarazione di non aver abbandonato il proprio pensiero e di non essersi convertito al cristianesimo. «Il mio cuore esige ch'io dichiarassi di non aver punto mutato opinione», scrive il 28 maggio 1832 al padre (*Epistolario*, vol. II, p. 481), i cui *Dialoghetti* gli erano stati attribuiti.

Nel 1835 scrive la *Palinodia* e insieme inizia la pubblicazione delle sue *Opere*, di cui escono i *Canti* e il primo volume delle *Operette morali*, interamente costruite sulla base dei *Pensieri*. E non avrebbe senso l'andamento ironico della *Palinodia* – dove Leopardi dice di dover ritrattare tutta la sua filosofia di fronte al «senno» e al «sovrumano acume» del suo secolo –, se egli si fosse allontanato dalla struttura fondamentale delle proprie concezioni iniziali, cioè dal suo «antico errore» (v. 36) –, *antico*, dunque –, richiamato nei vv. 2-4, in modo rovesciato nei vv. 22-25, 26-28, e in modo diretto nei vv. 69-96, 97-107, 190-97; e negli stessi versi 154-81, dove il «gioco» della «natura» ripropone – come abbiamo rilevato – il senso che la «natura» presenta, ad esempio, nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, nel *Cantico del gallo silvestre*, entrambi del 1824 e nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, del 1825.

III

L'essenza della filosofia moderna e il paradiso della tecnica

1. Ripresa: l'avvento della ragione e lo scontro delle illusioni

Nella *Palinodia* e ne *La ginestra* viene messa in primo piano la degradazione del secolo XIX rispetto alla grande filosofia moderna. Tuttavia nella degradazione è pur sempre presente la volontà della filosofia moderna di costruire la felicità sulla ragione, sì che, rivolgendosi al modo in cui il XIX secolo tende al paradiso della ragione e della tecnica, la *Palinodia* e *La ginestra* si rivolgono al percorso delineato molto tempo prima nei *Pensieri*: prima di diventare dottrina dell'angoscia estrema della noia, la filosofia si dispiega come dottrina della volontà di potenza, culminante nel paradiso della civiltà della tecnica.

Nei «pensieri» del 1820, l'«esistenza» è «amor proprio» (P 182), desiderio di sé, del proprio sopravvivere e perpetuarsi; desiderio di essere, che è desiderio di felicità, di piacere, di imporsi su ciò che priva della felicità; volontà di potenza, che è insieme desiderio infinito del piacere, desiderio del piacere infinito: se «paradiso» significa piacere infinito, o procedere lungo la via che ad esso conduce, e se l'«egoismo», nel suo significato più generale, coincide con la volontà di potenza (amor proprio, esistenza), l'egoismo dell'esistenza vuole il paradiso.

Quando la ragione e la filosofia non sono ancora comparse, e l'esistenza si mantiene all'interno delle illusioni, l'illusione della volontà di potenza è limitata e regolata dalle illusioni in cui consistono i valori morali della tradizione occidentale. La configurazione del piacere infinito, perseguita (illusoriamente) dalla volontà di potenza, e quindi l'egoismo stesso, devono tener conto di questi valori.

Ma quando la ragione e la filosofia irrompono nell'esistenza, e smascherano ogni illusione, esse tolgono ogni fondamento alla limitazione dell'egoismo esercitata dai valori morali, avallano il «perfetto egoista» e la filosofia diventa «dottrina della scelleraggine ragionata» (P 125), cioè del perfetto egoismo.

È vero che la filosofia mostra che anche l'egoismo e il desiderio infinito di piacere sono illusione; ma quando la «vera e perfezionata filosofia» vede l'illusorietà di ogni convinzione e di ogni principio, *lascia* le illusioni alla loro incompatibilità e lotta reciproca, lascia essere lo scontro tra le illusioni e il loro prevalere le une sulle altre in forza di nient'altro che la loro pura forza. Le illusioni continuano infatti ad esistere e ad aver forza anche dopo la comparsa della ragione, che, certamente, le indebolisce, ma stenta a distruggerle: dinanzi agli occhi della filosofia, che vede la nullità e l'illusorietà di tutto, le illusioni continuano a scontrarsi, ed è inevitabile che la volontà di potenza - l'egoismo dell'esistenza - si liberi di tutto ciò che la limita e quindi di

tutti i valori della morale tradizionale, di cui doveva precedentemente tener conto nella sua tendenza infinita al piacere.

È questa la fase in cui la filosofia si pone come dottrina della volontà di potenza. La volontà di potenza vuole affermarsi senza limiti e produrre da sé e per sé la felicità e il piacere infinito, il paradiso – che è paradiso sulla terra, perché la volontà di potenza non lo attende più da un Dio che la filosofia ha rivelato illusorio.

La ragione ha bisogno delle illusioni che essa distrugge; soprattutto ha bisogno, per vivere come ragione, della volontà di vivere e di avere potenza; ma a sua volta la volontà di potenza, da che la ragione compare, si serve della ragione per essere potente.

2. Nullità e carattere matematico dell'esistente: in che senso la volontà di potenza si serve della ragione

Nella sua essenza la ragione è certamente visione della nullità di ogni esistente – e questa visione non rafforza, ma indebolisce e spegne la volontà di potenza – ; ma proprio perché vede la nullità dell'esistente, la ragione vede la finitezza, determinatezza, limitatezza, materialità dell'esistente: in quanto appare alla ragione come finito, l'esistente appare come numerabile e calcolabile, appare nel suo carattere *matematico*.

«La ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi», nel senso che le sue sono «operazioni materialissime e matematiche» (P 107); «non c'è cosa ... più materiale della ragione», appunto perché, a differenza del «sentimento» – che è natura, amor proprio, volontà di potenza, desiderio illusorio dell'infinito, poesia –, la ragione vede la finitezza dell'esistenza, e il «raziocinio è un'operazione matematica dell'intelletto e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte» (P 181); «pensiero, ... metafisica, ... astrazione, ... filosofia, ... scienze, ... cognizione delle cose, ... dati esatti, ... matematica sublime» esprimono la stessa essenza (P 276).

Ebbene, poiché nella ragione la nullità dell'esistente è essenzialmente unita al suo carattere finito, materiale, matematico, è di questo carattere che la volontà di potenza si serve, quando si serve della ragione per essere potente: per questo motivo la volontà di potenza, come desiderio infinito di piacere, pone la ragione come fondamento della felicità e della realizzazione del paradiso – che, in tal modo, si presenta come il paradiso della civiltà della tecnica. La filosofia moderna è appunto questa sintesi di volontà di potenza e di ragione.

A tale risultato pervengono già i «pensieri» degli anni 1820-23. L'irruzione della ragione nell'esistenza – un'irruzione accidentale – determina *inevitabilmente* il processo che conduce al paradiso della ragione e della tecnica. La *Palinodia* e *La ginestra* sono la *constatazione* della realtà *storica* di questo processo. I due canti, pur sottolineando la degradazione del secolo XIX rispetto alla grande filosofia moderna, scorgono nella degradazione la volontà della filosofia moderna di costruire la felicità sulla ragione, cioè *constatano* che, sul piano storico, si sta realizzando quello stesso processo che nei *Pensieri* era stato *dedotto* dall'irruzione della ragione nell'esistenza – il processo in cui la filosofia (prima di diventare dottrina dell'angoscia estrema della noia – ma questa fase terminale del processo non compare nei due canti) si presenta come dottrina della volontà di potenza e del paradiso tecnico-matematico. Considerando la degradazione del secolo XIX i due canti si

rivolgono da ultimo al destino dell'età moderna.

3. L'essenza nascosta della filosofia moderna

D'altra parte, per Leopardi la grande filosofia moderna è incapace di cogliere l'autentico significato di ciò che essa stessa ha portato alla luce. Essa è la vera filosofia, ma solo quando se ne sappia scorgere l'essenza nascosta. Si tratta di oltrepassare ogni interpretazione che la filosofia moderna dà di se stessa. Nel pensiero di Cartesio, Bacone, Galilei, Locke, Newton, Leopardi scorge quella verità autentica che questo stesso pensiero, riflettendo su di sé, non riesce a vedere: scorge l'affermazione della nullità di tutte le cose. La grandezza e potenza del pensiero di Leopardi è anche la grandezza e la potenza della sua interpretazione storica.

Tutto è nulla perché tutto diviene, ossia nulla è eterno (nemmeno Dio, *P* 1620). Il pensiero dell'inesistenza dell'eterno è il pensiero della nullità del tutto. Nella sua forma visibile, la filosofia moderna è il superamento della filosofia tradizionale e, soprattutto con Locke, è negazione del modo in cui l'eterno si presenta nell'«innatismo» platonico. Ma in Platone Leopardi scorge la radice di ogni affermazione dell'eterno. Nel carattere antiplatonico dell'empirismo moderno Leopardi vede quindi il segno più sicuro che l'essenza più profonda della filosofia moderna è il pensiero della nullità di tutti gli essenti.

Un'essenza nascosta; perché nella sua forma visibile la filosofia moderna si presenta sì come critica della filosofia tradizionale, ma per *ricostruire*, su una nuova base conoscitiva, il senso tradizionale della realtà, dove l'essere diveniente del mondo è fondato sull'Essere eterno e immutabile.

Al di sotto della sua forma visibile, Leopardi vede il carattere essenzialmente «distruttivo» della filosofia moderna (*P* 2709), e quindi l'incongruenza, rispetto ad esso, di ogni volontà di ricostruzione «positiva» dell'eterno. «Cartesio distrusse gli errori de' peripatetici. In questo egli fu grande e lo spirito umano deve una gran parte dei suoi progressi moderni al disinganno procuratogli da Cartesio. Ma quando questi volle insegnare e fabbricare, il suo sistema positivo che cosa fu? Sarebbe egli grande, se la sua gloria riposasse sull'edifizio da lui posto, e non sulle ruine di quello de' peripatetici? Discorriamo allo stesso modo di Newton il cui sistema positivo, che già vacilla anche nelle scuole, non ha potuto mai essere per i veri e profondi filosofi altro che un'ipotesi e una favola» (*P* 2708-09, 21 maggio 1823).

4. Il pensiero di Leopardi e l'essenza della filosofia contemporanea

Dire che la «filosofia moderna non fa ordinariamente altro che distruggere e atterrare» (*P* 2709) la tradizione filosofica e culturale dell'Occidente - dirlo avendo sotto gli occhi filosofi come Cartesio e Locke, nei quali la volontà costruttiva e positiva è ancora incombente - significa possedere una forza interpretativa ancora più profonda di chi, come Nietzsche, vede questo carattere negativo e distruttivo dell'Europa moderna, pensando dopo Kant, Schopenhauer, Hegel. Sessant'anni prima di Nietzsche, Leopardi vede con chiarezza totale il

«nichilismo» dell'uomo europeo, la morte di Dio e la riduzione della fede cristiana a «maschera» che nasconde il vuoto (*Dialogo di Timandro e di Eleandro, Opere*, I, p. 629).

Vede che, al di sotto della propria maschera, la filosofia moderna manifesta la verità perché è la visione della nullità di tutte le cose, cioè distrugge alla radice ogni volontà di affermare, al di là e al disopra del divenire, l'esistenza dell'eterno; e distrugge alla radice ogni eterno, perché distrugge la forma originaria e fondamentale dell'affermazione dell'eterno: l'*idea* di Platone (si veda ad esempio *P* 2707-08 e *P* 1339-40). «La distruzione [e non «distinzione», come è riportato erroneamente nell'edizione Le Monnier] delle idee innate distrugge il principio ... di una perfezione [nelle cose]..., la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro» (*P* 1340). L'esperienza mostra che «le cose stanno così, perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare» (*P* 1339-40).

Quando si pone come fondamento del sapere l'«esperienza» (*P* 1339-42, 2711), ossia la manifestazione evidente dell'uscire dal nulla e del ritornarvi, da parte degli essenti, è impossibile affermare l'esistenza di qualcosa che precede la realtà dell'esperienza e sia quindi eterna. Come è impossibile che le cose dell'esperienza debbano adeguarsi al «sistema» immutabile in cui viene affermata la struttura eterna della realtà (*P* 948). Le cose escono dal nulla e vi ritornano. Questa è l'evidenza fondamentale. Il principio delle cose è il nulla; quindi non è possibile un sistema immutabile che consenta di «giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale» (*P* 1341-42).

In questo modo, Leopardi porta alla luce il fondamento decisivo di ogni critica che la filosofia contemporanea rivolgerà alla tradizione. La filosofia contemporanea non andrà più a fondo; anzi, spesso si ritirerà verso la superficie, presentandosi come critica gratuita del passato. Leopardi è il primo filosofo contemporaneo, nel senso che apre la strada e insieme perviene alla dimensione ultima a cui questa strada conduce.

5. «Ragione pura» e paradiso della tecnica

E non solo apre la strada e porta alla luce l'essenza del pensiero contemporaneo, ma scorge questa essenza al di sotto della maschera della filosofia *moderna*.

La quale dunque non rimane fedele alla propria essenza nascosta, alla visione cioè della nullità del tutto. Nonostante il rifiuto dell'affermazione platonica dell'eterno, la filosofia moderna continua ad affermare l'eterno, soprattutto nella sua forma cristiana e teologico-metafisica.

Conseguentemente, continua a credere - come l'intera tradizione filosofica - che la «ragione pura» e la conoscenza della verità siano il fondamento della felicità. La rivoluzione francese (alla cui base rimane il concetto dell'«Essere Supremo», eterno, *P* 358) pensa la ragione come «Dea» (*P* 357), cioè fonte della felicità; e gli stessi «sommi filosofi francesi o precursori o attori o in qualche modo complici della rivoluzione», il cui scopo «era precisamente di fare un popolo esattamente filosofico e ragionevole», non hanno capito che «ragione e vita sono due cose incompatibili» e sono rimasti nell'errore di tutta la tradizione filosofica: la convinzione che «l'uso intiero, esatto e universale della ragione e della filosofia dovesse essere il fondamento e

la ragione e la fonte della vita e della forza e della felicità di un popolo» (P 358, 27 novembre 1820).

Poiché la felicità dei popoli sulla terra è, in quanto prodotta dalla ragione, il paradiso della scienza e della tecnica, la grande filosofia moderna – e non semplicemente il «secol superbo e sciocco» (*La ginestra*, v. 53) in cui Leopardi si trova a vivere – si illude di poter realizzare quel paradiso. Un'illusione legata all'illusione dell'eternità, ancora presente nel pensiero moderno, perché l'infelicità scaturisce dalla coscienza del divenire e della nullità delle cose, la felicità dalla coscienza del loro essere fondate su un principio eterno o dalla convinzione di poterle rendere stabili ed esse stesse immortali.

Non cogliendo il significato profondo della propria essenza, la filosofia moderna non può rendersi conto che la «ragione pura e senza mescolanza» (P 104), in quanto conoscenza della nullità dell'essente, conduce dapprima alla filosofia come dottrina della volontà di potenza e poi alla filosofia come dottrina della noia. Il paradiso della civiltà della tecnica si colloca appunto al culmine della parabola, oltre il quale la prima di queste due dottrine si trasforma nella seconda, che riduce progressivamente la volontà di potenza fino all'annientamento totale dell'uomo. Non scorgendo il senso profondo della propria essenza, la filosofia moderna non vede in quel culmine il punto di transizione verso il nulla, ma il punto di arrivo dello sviluppo della ragione e dell'«incivilimento».

Ed è appunto per questa incapacità del pensiero moderno di diventare trasparente a se stesso che la volontà di potenza può illudersi di porre come fondamento della felicità e del paradiso la ragione – ossia la visione della nullità di tutti gli essenti, ossia il fondamento dell'infelicità e dell'angoscia.

Il paradiso della tecnica è dunque l'estrema illusione della storia dell'Occidente, «non essendo possibile che la causa del male, cioè la corruzione, la ragione, i lumi eccessivi ec. siano anche la causa del rimedio» (P 359). Per la tradizione dell'Occidente la ragione è il «rimedio» del male – Eschilo indica appunto i «saldi rimedi» (*akea bébaia*, *Eumenidi*, v. 506) che si fondano sulla verità della ragione. Poiché il «male» è l'angoscia prodotta dalla conoscenza del divenire, per Leopardi la ragione – il «rimedio» – è peggiore del male – come poi dirà Nietzsche – perché è la stessa «causa del male».

6. La matematica, il nulla, il paradiso della tecnica

Fondando la felicità sulla ragione, la forma visibile della filosofia moderna appare a Leopardi come il prolungamento della filosofia tradizionale. Anche il paradiso della ragione e della tecnica tende a rendere eterno l'uomo – tende all'eternità, fondandosi su ciò che è la negazione più radicale dell'eternità. Il pensiero moderno pone come fondamento della verità la ragione, voltando le spalle alla radice della ragione, ossia alla ragione in quanto origine essenziale dell'infelicità, e portando in primo piano la ragione come «calcolo», ragione matematica.

Ma il carattere matematico della ragione non è qualcosa di accidentale rispetto ad essa: la ragione, in quanto tale («pura e senza mescolanza»), è ragione matematica e scientifica. La matematica è «misura»; mentre la felicità e il piacere non vogliono misura, cioè limite. Il desiderio infinito di piacere si rivolge verso il piacere infinito, cioè *incommensurabile*.

«La matematica, la quale misura quando [,all'opposto,] il piacer nostro non vuol misura, definisce e circoscrive quando il piacer nostro non vuol confini (sieno pure vastissimi, anzi *sia pur vinta l'immaginazione dalla verità*), analizza quando il piacer nostro non vuole analisi né cognizione intima ed esatta della cosa piacevole (*quando anche questa cognizione non riveli nessun difetto nella cosa, anzi ce la faccia giudicare più perfetta di quello che credevamo, come accade nell'esame delle opere di genio, che scoprendo tutte le bellezze le fa sparire*), la matematica, dico, deve essere necessariamente l'opposto del piacere» (P 247, 18 settembre 1820). Dove inoltre appare che, essendo l'opera del genio unità del «poetico» e dell'«impoetico», l'«impoetico», isolato dal «poetico», non può «esaminare» l'opera del genio senza far sparire la bellezza, il «poetico», l'opera stessa del genio.

«Dalla teoria del piacere esposta in questi pensieri si comprende facilmente quanto e perché la matematica sia contraria al piacere; e siccome la matematica, così tutte le cose che le rassomigliano o appartengono, esattezza, secchezza, precisione, definizione, circoscrizione, sia che appartengano al carattere e allo spirito dell'individuo, sia a qualunque cosa corporale o spirituale» (P 246).

Il paradiso della scienza e della tecnica, fondato sulla ragione, è destinato all'infelicità. Quando la finitezza e matematicità delle cose mostra di essere essenzialmente legata alla loro nullità, la filosofia non può più continuare ad essere dottrina della volontà di potenza, che organizza e rende efficace il calcolo delle cose, cioè assume come strumento il loro carattere matematico, ma incomincia ad essere dottrina della noia, che soffoca la volontà di vivere, fino ad annientarla completamente. Il paradiso tecnico-matematico scopre di essere l'angoscia estrema e tramonta.

XI

IL LUME

I

Le tenebre e la luce

1. Vangelo di Giovanni, III, 19

All'inizio de *La ginestra* si legge come preambolo il versetto III, 19 del vangelo di Giovanni:

E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce.

Giovanni, III, 19

Il riferimento a Giovanni non è estrinseco. Anche dopo il 1819, in cui avviene il distacco definitivo di Leopardi dalla cultura tradizionale e dal cristianesimo, e a partire dal grande gruppo di pensieri dell'autunno del 1820, Leopardi sente nel cristianesimo – e nel racconto biblico del peccato originale – la voce della ragione, ossia della conoscenza della nullità dell'essente. All'inizio de *La ginestra*, la «luce» di Giovanni è il «lume» del pensiero moderno, che mostra la nullità dell'esistenza. Nei versi 78-82 del canto, Leopardi dice al proprio secolo:

Così ti spiacquè il vero
dell'aspra sorte e del depresso loco
che natura ci die'. Per questo il tergo
vigliaccamente rivolgesti al lume
che il fe' palese ...

Il «lume» che rende palese l'asprezza e la depressione del nulla è il pensiero moderno. Leopardi dice che il proprio secolo ha la colpa di voltare le spalle al pensiero moderno, cioè di abbandonare il «risorto pensiero» (v. 55) e ritornare al passato, dove il pensiero è «servo».

Il «lume» del pensiero moderno rende «palese» la nullità (vv. 45, 48) di tutte le cose. Ma a chi la rende palese? Chi si avvede che questo è il vero messaggio della filosofia moderna? Chi interpreta in questo modo il pensiero moderno? All'infuori di Leopardi, nessuno. Nemmeno la filosofia moderna interpreta se stessa in questo modo – nemmeno l'ateismo materialistico di La Mettrie, D'Holbach, Helvetius, che rimanendo completamente all'interno della prospettiva tradizionale ritiene realizzabile da parte della ragione la felicità sulla terra, è anch'esso in cammino verso il paradiso della civiltà della tecnica.

Gli uomini vollero le tenebre piuttosto che la luce, perché le tenebre non hanno compreso la luce (come dice Giovanni, in relazione alla propria concezione della luce). Leopardi riesce a vedere l'essenza più profonda e nascosta della filosofia moderna – la «luce» – perché è lui a pensarla per primo in modo esplicito e consapevole. Vede nella filosofia

moderna quello che gli altri non vedono, perché pensa quello che gli altri non pensano.

2. Pascal e Leopardi

Nel quarto capitolo della *Conversione del peccatore*, Pascal dice che il cristiano «considera come un nulla tutto ciò che deve ritornare nel nulla, il cielo, la terra, il suo spirito; i suoi parenti, i suoi amici, i beni, la povertà, ec. Infine, tutto ciò che deve durare meno della sua anima è incapace di soddisfare il desiderio di quest'ultima». Ma Pascal intende dire che, per il cristianesimo, ogni creatura, separata da Dio e dalle opere di Dio sulla terra, è nulla. È, questo, il principio stesso della metafisica greca: senza l'eterno, le cose del mondo sono nulla (e l'«anima» è un riflesso dell'eterno).

Rimanendo all'interno della fede fondamentale dell'Occidente - la fede nel divenire - il nulla è il fondamento dell'essente in quanto essente, e dunque il nulla è anche il fondamento di Dio e dell'anima. Questa è l'essenza nascosta che, per Leopardi, il pensiero moderno riceve, a sua volta, dalla più antica sapienza dell'uomo e dal suo ripresentarsi in certe forme della cultura greca (Pindaro, Bacchilide, Sofocle, P 2672). Che il pensiero moderno ponga la ragione al centro dell'esistenza lo vedono tutti; ma è solo Leopardi a vedere che la verità, svelata dalla ragione, è la nullità degli essenti.

3. «... Chi lui segue... »

Leopardi, dunque, non dice che nel suo secolo tramonta ciò che prima splendeva nel mezzo del cielo ed era visibile a tutti; ma che il suo secolo rovescia la direzione del processo che conduce verso la visione dell'essenza nascosta del pensiero moderno. Tale essenza è il «lume» che, rendendo «palese» la verità dell'esistenza a chi lo sorregge e a chi lo segue, si muove lungo una via («calle», v. 54) nascosta. Invece di procedere lungo questa via, il «secol superbo e sciocco» ritorna sui propri passi (vv. 54-58), oppure ondeggia, incostante e incoerente, tra il passato e il futuro (*Palinodia*, vv. 213-17).

Il pensiero di Leopardi sa di essere il viandante che non solo «segue» il cammino nascosto del lume («chi lui segue», *La ginestra*, v. 83), ma diventa, lui solo, il vero portatore del lume, quindi colui che veramente lo segue: « ... *Non io* / con tal vergogna scenderò sotterra» (vv. 63-64, corsivo mio) - la «vergogna» di coloro che non sanno procedere e addirittura condannano (vv. 82-83) chi ha il coraggio di guardare lo spettacolo che il lume porta alla luce.

Da tempo il lume procede lungo una strada nascosta; e per questo il canto dice che esso «fe' palese» (e non: fa palese) «il vero»: chi segue il lume, vede che esso, da tempo, ha reso palese la verità, per chi sa guardarla. Il canto non indica una semplice cronologia di eventi culturali, ma il rapporto del cantore col lume nascosto che lui solo sa seguire e, infine, prendere in mano.

II

Tenebre e luce: forma storica del loro rapporto

1. Il «lume» e l'osservazione del nulla

I portatori del «lume» presentano due tratti caratteristici. Da un lato vogliono camminare facendosi luce, e non procedere nelle tenebre. Dall'altro - e proprio perché si fanno luce -, vogliono osservare dove si trovano.

Ob-servare significa non violare e custodire (*servare*) ciò che viene illuminato e in cui ci si imbatte. L'«esperienza» è appunto il non violare e il custodire ciò che, illuminato, viene incontro. Osservando e facendo esperienza, ci si mette in condizione di evitare i passi falsi compiuti da chi procede nelle tenebre. «I filosofi antichi seguivano la speculazione, l'immaginazione e il raziocinio. I moderni l'osservazione e l'esperienza (e questa è la gran diversità tra la filosofia antica e la moderna). Ora quanto più osservano tanto più errori scuoprano negli uomini, più o meno antichi, più o meno universali, propri del popolo, de' filosofi, o di ambedue» (P 2711).

I «filosofi antichi» non sono quei *più antichi* filosofi e .poeti greci che per primi hanno visto la nullità delle cose e ai quali dunque si rifà la stessa essenza della filosofia moderna. La filosofia moderna è la volontà di porre al fondamento del sapere l'osservazione e l'esperienza, e, insieme, è il senso del mondo che progressivamente viene ad emergere quando il sapere procede appoggiandosi a quel fondamento. La «ragione» moderna - il «lume» -, per Leopardi, è l'unione di questi due lati.

L'incapacità della filosofia moderna di cogliere la propria essenza non riguarda il primo di questi due lati, cioè la volontà di luce, la volontà che l'esperienza sia il fondamento del sapere. Questa volontà è trasparente a se stessa e sta sotto gli occhi di tutti. Leopardi lo riconosce nel modo più esplicito e indica continuamente, nei *Pensieri*, quali effetti determina, negli individui, nei popoli e negli Stati, la ragione in quanto volontà di fondare il sapere sull'esperienza.

La filosofia moderna è incapace di cogliere la propria essenza, perché non vede che l'essenza del senso del mondo che essa va illuminando è la nullità di tutte le cose. *L'esperienza è esperienza del divenire* degli essenti, osservazione del loro effimero emergere dal nulla, osservazione del nulla; e quando a fondamento del sapere si pone l'esperienza del divenire è inevitabile che il sapere pervenga al rifiuto di ogni realtà immutabile ed eterna, ossia al riconoscimento della nullità di tutti gli essenti, alla affermazione che il nulla è fondamento di ogni essente - anche di quell'essente che è Dio.

Questo è l'esito al quale effettivamente perverrà la filosofia contemporanea. Il pensiero di Leopardi vede in esso la conseguenza inevitabile e nascosta del principio della filosofia moderna. L'essenza nascosta della filosofia moderna, che il pensiero di Leopardi porta alla

luce, è appunto questa conseguenza inevitabile della volontà di porre come fondamento del sapere l'esperienza del divenire.

2. Il trapelare dell'essenza nascosta e la luce diretta

D'altra parte, il senso del mondo che la filosofia moderna va illuminando e rendendo palese a tutti, è indissolubilmente legato all'essenza nascosta, sì che tale essenza, pur rimanendo nascosta, sta in qualche modo, per Leopardi, sotto gli occhi di tutti, è «palese»: non soltanto al singolo privilegiato, ma alla propria epoca. È palese non nella sua forma diretta, ma attraverso ciò a cui essa è legata.

Il «lume» procede lungo una strada nascosta, ma un chiarore trapela ed è «palese» anche a chi non conosce la strada nascosta. È all'interno di questo chiarore che la filosofia moderna - Bacone, Galileo, Cartesio, Locke - vuole fondare la felicità dell'uomo sulla ragione e tende al paradiso della scienza e della tecnica. La filosofia moderna non si rende conto di tendere verso un miraggio, perché non coglie la propria essenza, si muove nel chiarore che trapela non nella luce diretta del «lume».

In questa luce, appare la nullità di tutte le cose e il carattere illusorio della volontà con cui l'esistenza dell'uomo vuole infinitamente se stessa e la propria felicità infinita. La ragione (il «lume») vede se stessa come irruzione accidentale nell'esistenza e come ciò di cui l'esistenza si serve per produrre il paradiso, ma che peraltro, proprio in quanto coscienza della nullità delle cose e della illusorietà del paradiso, indebolisce sempre di più l'esistenza sino a condurla alla morte estrema della noia e all'annientamento totale. Questo vede la ragione, quando chi segue il lume della filosofia moderna lo prende in mano e procede oltre.

3. Il pensiero moderno e il secolo XIX

Il secolo XIX, a cui si rivolgono la *Palinodia* e *La ginestra*, è l'*accentuazione* della tendenza esplicita del pensiero moderno - la tendenza verso il paradiso della ragione e della tecnica (che tuttavia si mantiene ancora all'interno dell'affermazione tradizionale dell'eternità) - ; anche se, per tale accentuazione, il secolo di Leopardi *regredisce* rispetto al cammino percorso dall'essenza nascosta del pensiero moderno. Se, invece di distogliere lo sguardo («ti spiagge il vero / dell'aspra sorte e del depresso loco / che natura ci die'», *La ginestra*, vv. 78-80), si specchiasse in tale essenza, questo secolo vedrebbe la propria deformità:

Qui mira e qui ti specchia,
secol superbo e sciocco,
che il calle insino allora
dal risorto pensier segnato innanti
abbandonasti, e vòlti addietro i passi,
del ritornar ti vanti,
e procedere il chiami.

(*La ginestra*, vv. 52-58)

Il regredire che si qualifica come progresso corrisponde all'incostanza dell'«aureo secolo», di cui parla la *Palinodia*:

... Con che costanza
quel che ieri schernì, prosteso adora
oggi, e domani abatterà, per girne
raccozzando i rottami, e per riporlo
tra il fumo degl'incensi il dì vegnente!

(vv. 213-17)

Ciò che questo secolo ieri scherniva, oggi adora, domani abatterà per ricomporne di nuovo i rottami «tra il fumo degli incensi» è il mondo della tradizione spiritualistico-teologicocristiana, essenzialmente messa in questione dal pensiero moderno nella sua progressione *costante*. Il pensiero moderno, esplicitamente, mira in modo costante al paradiso della ragione e della tecnica; il secolo XIX oscilla tra questo paradiso e il paradiso della fede cristiana.

Ma rivolgendosi al modo in cui questo secolo tende al paradiso, la *Palinodia* e *La ginestra* mettono in questione la volontà della grande filosofia moderna di produrre il paradiso della ragione. I due canti non intendono semplicemente contrapporre il pensiero illuminista allo spiritualismo del XIX secolo, perché la volontà di costruire il paradiso della ragione sulla terra è tipica della cultura illuministica e non dello spiritualismo ottocentesco.

Nei due canti, il paradiso della ragione e della tecnica è cioè considerato in relazione al modo in cui ad esso si rivolge il «secol superbo e sciocco» (ossia in relazione all'*accentuazione* incoerente della volontà di felicità, che tale secolo presenta rispetto al «risorto pensier», cioè al pensiero moderno); ma attraverso tale accentuazione i due canti prendono le distanze dalla forma visibile della grande filosofia moderna e discendono nella sua essenza nascosta, ricollegandosi così ai temi che sin dal 1820 vengono sviluppati nei *Pensieri*.

4. Il «tempo moderno» e «il saper nostro»

La stessa forma visibile del pensiero moderno ha per Leopardi una grandezza che l'«aureo secolo» è ben lontano dal possedere. Quando la *Palinodia* dice ironicamente (vv. 224-26)

... E di che tratto innanzi,
se al moderno si opponga il tempo antico,
filosofando il saper nostro è scorso!

il «tempo moderno» non è il «saper nostro»: il «saper nostro» è quello dell'«aureo secolo», giacché il tempo moderno viene contrapposto nel suo insieme al tempo antico e non in quella sua ultima espressione che è il secolo XIX.

Il testo vuol dire dunque: nella contrapposizione tra il tempo moderno e l'antico («se al moderno si opponga il tempo antico») – dove il tempo moderno possiede la grandezza (sempre più angosciante) dovuta al

prevalere della ragione sulle illusioni, e quindi è il tempo della verità, che ha compiuto i decisivi passi innanzi rispetto al tempo antico –, il «nostro sapere», cioè l'«aureo secolo», non ha compiuto invece alcun passo innanzi rispetto all'antico, perché è un continuo e incoerente oscillare tra la tradizione e la modernità, tra l'immortalità che l'uomo si dà, costruendo il paradiso della ragione, e l'immortalità che compete all'uomo nel paradiso della tradizione occidentale e che è stabilita dal «fato» o da quella forma del fato che è il volere di Dio. Rivolgendosi alla ginestra il canto pronuncia appunto queste ultime parole (vv. 314-16):

... le frali
tue stirpi non credesti
o dal fato o da te fatte immortali.

E tuttavia, attraverso l'incostanza e l'incoerenza del suo secolo, nella *Palinodia* e ne *La ginestra* il pensiero di Leopardi si contrappone al modo in cui il pensiero moderno rende visibile, nascondendola, la propria essenza. Rivolgendosi alla deformità del proprio secolo, Leopardi si rivolge quindi anche alla deformazione che la forma visibile della filosofia moderna opera rispetto alla propria essenza nascosta.

III

L'intreccio dell'annientamento

1. Annientamento specifico e universale; «natura» e «mortal seme»

La congruenza tra gli ultimi canti e i temi sviluppati nei *Pensieri* quindici anni prima è presente anche nel modo, apparentemente così diverso, in cui la *Palinodia* e *La ginestra* pensano l'intreccio di natura, ragione, annientamento dell'esistenza.

Già i «pensieri» del 1820 (a differenza degli ultimi canti) mettono in risalto il carattere annientante della ragione: in quanto visione della nullità di ogni esistente la ragione indebolisce la volontà di esistere («la cura di conservare la propria esistenza», P 56), e quindi, attraverso l'annientamento della volontà di esistere, annienta l'esistenza. Questo è l'annientamento *specifico* dell'esistenza umana. Ma per gli stessi «pensieri» di quei primi anni *ogni* esistenza esce dal niente e vi ritorna, e la stessa esistenza umana va nel niente anche in molti altri modi, oltre a quello specifico in cui la ragione è l'evento annientante.

È la ragione stessa, infatti, a vedere la nullità di ogni forma dell'essere, e quindi a vedere il proprio carattere annientante come uno dei possibili modi dell'annientamento naturale dell'essere. «Il primo principio delle cose è il nulla» (P 1463, 7 agosto 1821; P 1341-42) significa che il primo principio creante e annientante è il nulla in quanto nulla, non il nulla in quanto ragione. È il nulla che agisce nel «gioco» universale del divenire (al quale gli ultimi canti danno risalto).

La «natura», di cui nei *Pensieri* si parla sin dall'inizio, è l'esistenza che, in quanto *volontà* di esistenza dà a se stessa, fin dove è capace, tutto ciò che le consente di sopravvivere il più e il meglio possibile. Come esistenza e volontà umana, la «natura» dei *Pensieri* è il «mortal seme» della *Palinodia*, che per «preservar se stesso» contro il «gioco reo» della «natura crudel» «accorre / mille virtùdi oprando in mille guise con dotta man» (vv. 165-70).

2. «Misericordia» della «natura»

Appunto la volontà di esistenza è indicata in tutte quelle espressioni, così frequenti nei *Pensieri*, che sembrano esprimere un disegno della natura, avente come scopo la felicità dell'uomo.

Ad esempio, dopo aver stabilito che la felicità non può consistere in altro che nell'immaginazione e nelle illusioni, la pagina 167 dei *Pensieri* prosegue dicendo (corsivo mio): «Quindi bisogna considerare la *gran misericordia* e il *gran magistero* della natura, che da una parte, non potendo spogliar l'uomo e nessun essere vivente dell'amor del piacere, che è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno con l'amor proprio e della propria conservazione necessario alla sussistenza delle cose,

dall'altra parte non potendo fornirgli i piaceri reali infiniti, *ha voluto supplire*» con le illusioni e la loro «immensa varietà».

E nella pagina successiva si dice (corsivo mio) che «la natura *ha voluto*» che l'immaginazione e l'illusione non fossero considerate, dall'uomo illuso, come immaginazione e illusione, ma come verità; e, ancora, che «la natura *non volea* che sapessimo» (P 169), che «la natura *ha posto* nell'uomo una inclinazione illimitata al piacere» (P 177), e che «la natura, *dato che ebbe* all'uomo l'amor proprio, e, secondo la nostra maniera di concepire, data che gli ebbe l'esistenza, non ebbe da far altro» (P 182), affinché dall'esistenza scaturissero le determinazioni del «sistema della natura».

In tutte queste espressioni la natura appare come *volontà*. Ma tutte queste espressioni vanno lette alla luce del tema fondamentale del pensiero di Leopardi, che compare fin dalle prime pagine dei *Pensieri*, prima ancora del 1820 (quando Leopardi incomincia a datarli): la nullità di tutte le cose, che è la verità conosciuta dalla ragione, e il carattere illusorio della volontà di esistere e di essere felici. La nullità di tutte le cose è quindi anche la nullità della natura e del «sistema della natura», il suo carattere contingente; quindi è la nullità della volontà in cui la natura consiste.

Come appare dall'ultimo passo qui sopra riportato, là natura è, originariamente, il puro «dare l'esistenza»: una volta che l'esistenza è data, la natura «non ebbe da far altro». L'unico fare della natura - il fare in cui la natura è libera - è il suo dare l'esistenza: le determinazioni e i contenuti del «sistema della natura» sono conseguenza necessaria di quel «dato» (P 181-82), gli convengono necessariamente per il fatto che esso è quello che è: «esistenza» - «amore dell'esistenza» - «amor del piacere» - «amore dell'infinito» (dove l'esistenza vuole estendere al massimo la propria felicità). Il «sistema della natura» - che è tenuto fermo lungo l'intero sviluppo dei *Pensieri* - è lo stesso *sistema dell'esistenza*.

Non solo; il «sistema della natura» - le cui determinazioni convengono *necessariamente* al dato dell'esistenza - ha come contenuto quegli stessi elementi che nelle espressioni surriferite potrebbero invece sembrare il risultato di un libero disegno che, precedendo l'esistenza, miri a produrla e a renderla felice (mediante le illusioni). Ma il contenuto di questo disegno è lo stesso «sistema della natura», ossia è lo stesso sistema del dato: le connessioni necessarie del sistema non sono il risultato di un libero disegno misericordioso.

La natura, in quanto pura datrice del dato, non ha alcun contenuto (giacché, appunto, ogni suo contenuto appartiene al «sistema della natura» o alle determinazioni accidentali di esso, ossia all'«arbitrio della natura», P 177): in quanto pura datrice del dato, la natura è il puro dare, il puro dare l'esistenza, dove l'esistenza non è data da qualcosa (ogni qualcosa è un determinato che appartiene al sistema della natura), ma *dal nulla*. Che la natura sia il puro dare l'esistenza (P 182, 12-13 luglio 1820) significa che il principio di tutte le cose è il nulla (P 1341-42, 18 luglio 1821; P 1463, 7 agosto 1821). La «sapienza» della natura è la connessione necessaria delle determinazioni interne al «sistema della natura», che è il sistema del dato, il sistema dato dal nulla.

Come puro dare, la natura è il movimento produttivo del «gioco» del divenire, di cui gli ultimi canti mettono invece in risalto il momento distruttivo (peraltro complementare). Dietro il gioco non sta altro che l'indeterminata materia eterna del *Frammento apocrifo*, cioè la

dimensione costituita dallo stesso eterno divenire delle cose.

3. Natura e Dio

Quando invece, nel periodo in cui si sente più vicino al cristianesimo (autunno 1820-estate 1821), Leopardi afferma che «la natura è lo stesso che Dio» (*P* 393), la natura sembra acquistare una consistenza ben maggiore di quella del puro dare l'esistenza.

Eppure, in questo periodo, Dio è pur sempre contrapposto (*P* 1619, sgg.) al mondo della necessità e dell'assolutezza (che ha la sua radice storica nel mondo delle idee di Platone), ed è l'«infinita onnipotenza» (*P* 1645-46), assolutamente indipendente da ogni «idea» e da ogni «archetipo» eterno (*P* 1622). Svincolata da ogni contenuto eterno, da ogni legge, modello, esemplare eterno, l'assoluta potenza di Dio si identifica al divenire stesso del tutto, che non ha alcun «perché» e alcun limite.

Quando Leopardi si rende conto che l'assoluta potenza creatrice è anche assoluta potenza annientante, chiama «gioco reo» della «natura crudel» quello stesso che prima identificava al Dio biblico-cristiano. Separata dal mondo eterno delle idee e degli archetipi, cioè dal contenuto, l'assoluta volontà di Dio è anch'essa il puro dare l'esistenza, la pura forza che conduce le cose al di fuori del nulla (e ve le rispinge), e che da ultimo è la forza stessa del nulla, la forza che agisce nel processo incessante della produzione e distruzione delle cose e dei mondi.

«L'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio» (*P* 1623), contrapposta al mondo eterno della necessità e dell'assolutezza, è da ultimo la stessa infinita possibilità del nulla da cui tutto proviene. Così come, da ultimo, con l'infinita possibilità del nulla finisce con l'identificarsi l'indeterminatezza assoluta della «materia» del *Frammento apocrifo* - sì che, propriamente, autentica eternità è quella del nulla («eternità del ... non essere», *P* 4130).

A distinguere il gioco di Dio da quello della natura crudele, rimane il carattere cosciente del primo: la natura che gioca è «ignara». Ma è inevitabile che la coscienza divina del gioco divino finisca con l'apparire essa stessa come un'idea assoluta ed eterna, e che quindi non rimanga altro che il puro processo inconsapevole del divenire del tutto.

D'altra parte, se il Dio al quale Leopardi per un certo tempo si sente vicino non è il puro esser dato dal nulla, il puro venire dal nulla, ma qualcosa di positivo - un essere, o l'Essere -, tuttavia per Leopardi anche Dio è qualcosa il cui principio è il nulla (*P* 1341); e anche la sapienza di Dio coincide con l'articolazione interna delle determinazioni del «sistema della natura» - la sapienza di Dio è cioè la determinatezza interna del dato, il contenuto determinato di ciò che è fondato sul nulla.

4. L'implicazione tra ragione annientante e natura annientante

La natura è «misericordiosa», vuole la felicità dell'esistenza e quindi dell'esistenza umana - un tema costantemente presente nei *Pensieri* -, non in quanto essa è il puro dare l'esistenza (il *puro* dare non ha in sé i contenuti che esso dà - altrimenti il dare non sarebbe puro, ma sarebbe

l'atto di un datore positivo -, e quindi il puro dare non ha in sé nemmeno la misericordia per il dato e il volerlo fare felice), ma in quanto essa è «sistema»: il «sistema della natura» dà all'uomo, mediante le illusioni, l'unica forma di felicità che l'uomo può godere.

La ragione è «contro natura», dà infelicità e annienta, perché è negazione del «sistema della natura» (ossia di ciò che l'esistenza produce per salvarsi) - e appunto perché è negazione di tale sistema, che è il sistema dell'esistenza, essa è negazione del fatto dell'esistenza (ossia del dato dell'esistenza).

La natura è *volontà* (*vuole* la felicità dell'esistenza); tuttavia non è una volontà che preceda l'esistenza - daccapo, se il puro dare fosse volontà non sarebbe puro, e puro dev'esserlo, perché tutti i contenuti sono nel dato, nell'esistenza che è data, nel sistema o nelle determinazioni accidentali del sistema («data che ebbe all'uomo ... l'esistenza, non ebbe da far altro») -, ma è la volontà in cui consiste l'esistenza stessa e mediante la quale l'esistenza vuole se stessa ed è volontà di potenza. La volontà della natura - come la volontà di Dio - è la *conseguenza* necessaria del puro fatto di esistere, della pura datità dell'esistenza. Anche il disegno di Dio coincide con le determinazioni che convengono necessariamente a ciò che esiste (da che e se esso esiste).

Poiché l'esistere è l'esser dato (dal nulla), il venire da (nulla), e l'esistente è il qualcosa che è dato e che viene - e poiché l'esser dato non è qualcosa di diverso dal dare, cioè dalla «natura» come puro dare -, si comprende perché alla fine dell'ottobre 1823 i *Pensieri* affermino che la natura è, senz'altro, «l'esistenza, l'essere». («Quella che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere», P 3813-14 - un'affermazione in cui resta completamente dissolta e insieme illuminata quella precedente che «la natura è lo stesso che Dio».)

L'esistenza, l'essere, è il venire dal nulla. Da che e fino a che sporge dal nulla, l'esistenza vuole essere e quindi evita la ragione e la verità e si mantiene nell'illusione. È misericordiosa con se stessa. Ma l'esistenza è destinata al nulla, e l'irrompere della ragione nell'esistenza indebolisce ed annienta la sua volontà di esistere, e quindi è il modo *specifico*, tra gli infiniti modi in cui il nulla si riprende le cose che si erano illuse di sfuggirgli. E tuttavia a quel modo specifico i *Pensieri* prestano una attenzione particolare.

5. Ripresa: annientamento generico e annientamento specifico

Se la «misericordia» è solo quella che l'esistenza, una volta uscita dal nulla, ha per se stessa, l'uscire dal nulla per ritornarvi non è un evento misericordioso, ma è senza perché, un «gioco» senza ragione ed «ostile» (*Palinodia*, v. 176). Quando, ad esempio, il gallo silvestre afferma che l'universo invecchia - «Tempo verrà, che esso universo, che la natura medesima, sarà spenta», *Opere*, I, p. 617 - questa «natura» che può spegnersi non è la natura come gioco del divenire, ma è una delle forme di esistenza che in esso sono prodotte e spente.

Rispetto al gioco del divenire, si dice nella *Palinodia* e ne *La ginestra*, la volontà di potenza che nel tempo moderno tende alla felicità e al paradiso della ragione e della tecnica, è destinata a fallire. La moderna volontà di potenza è l'ultima fase del tentativo dell'uomo di difendersi dal gioco senza senso della natura, «mille virtùdi oprando in mille guise

/ con dotta man» (*Palinodia*, vv 168-69).

Volere la felicità è difendersi dal gioco senza senso, e viceversa; e la volontà di potenza (la «possanza» dell'«uman seme», dice *La ginestra*, vv. 41-43) e di difesa («preservar se stesso ed altro / dal gioco reo», vv. 165-66) fallisce e si rivela impotente di fronte al gioco «invitto» che la può «subitamente / annichilare in tutto» (vv. 47-48).

Così, dell'uomo ignara e dell'etadi
ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno
dopo gli avi i nepoti,
sta natura ognor verde, anzi procede
per sì lungo cammino
che sembra star. Caggiono i regni intanto,
passan genti e linguaggi: ella nol vede:
e l'uom d'eternità s'arroga il vanto.

(vv. 289-96)

È l'eternità del paradiso della fede o della ragione. Il gioco del divenire è senza perché: «il suo capriccio adempie», (*Palinodia*, v. 171), ed è «ignaro», «non vede» ciò che esso produce e distrugge. «Sta natura ognor verde», nel senso che il suo gioco non vien mai meno, non c'è alcuna «eternità» ad arrestarlo, è «invitto», (*Palinodia*, v. 170).

Il gioco del divenire vince la volontà di potenza, annientandola, perché essa non è sufficientemente potente; e viceversa, la volontà di potenza non è sufficientemente potente perché il gioco del divenire la vince. Ma nell'età della ragione la filosofia lascia essere la volontà di potenza (ossia ne è dottrina, prima di essere dottrina della noia) e, insieme, mostra o lascia trapelare, progressivamente, il carattere illusorio e la nullità di ogni potenza, cioè annienta progressivamente la volontà di potenza e la potenza. Si che, nell'età della ragione, il grado di potenza della volontà di potenza è determinato dalla misura dell'annientamento della volontà di potenza da parte della ragione.

Pertanto, dire che il gioco del divenire prevale sulla volontà di potenza, annientandola (in parte o totalmente), significa che la ragione ha indebolito in una certa misura la volontà di potenza; e, viceversa, dire che questo indebolimento rende insufficientemente potente la volontà di potenza significa che la volontà di potenza è vinta dal gioco del divenire.

Nella *Palinodia* o ne *La ginestra* viene in primo piano l'annientamento della volontà di potenza da parte del gioco della natura; nei *Pensieri*, e sin dall'inizio, viene dato invece un particolare rilievo all'annientamento della volontà di potenza da parte della ragione (che pur lascia essere, in un primo tempo, la volontà di potenza, ponendosi come dottrina dell'egoismo); ma queste due forme di annientamento sono essenzialmente intrecciate e complementari.

Certo, il gioco del divenire annienta anche la volontà di potenza in quanto esistenza non ancora invasa e corrotta dalla ragione, cioè in quanto «sistema della natura» - anche le cose inanimate, le piante, gli animali, l'uomo primitivo (ossia la pura natura senza ragione) sono annientati dal divenire - ; ma questo è appunto l'annientamento *generico* (universale) che colpisce ogni essere, e che quindi non colpisce l'uomo in quanto uomo (l'uomo in quanto uomo essendo ormai la natura corrotta, ossia l'uomo invaso dalla ragione), ma l'uomo in

quanto essente.

L'annientamento *specifico* dell'uomo è l'annientamento che colpisce e consuma quella sintesi di natura (in quanto «sistema») e ragione, che è la *lotta* tra questi due termini; ossia colpisce la *risultante* di questa lotta: la volontà di potenza (= esistenza = natura) indebolita dalla ragione fino al punto in cui essa non è più sufficientemente potente per reggere la pressione annientante del divenire.

6. «... e dentro il fere»

Non solo: la ragione (la dottrina che è presente nella «dotta man») di cui l'uomo si serve per «preservar se stesso ed altro / dal gioco reo» (*Palinodia*, vv. 165-66), e cioè (questi due tratti si implicano necessariamente) per realizzare la propria felicità - voltando le spalle al paradiso celeste - e il paradiso in terra («eccelsi fati e nove / felicità, quali il ciel tutto ignora, / ... in terra», *La ginestra*, vv. 103-05), la ragione, dico, di cui l'uomo si serve per difendersi dal gioco del divenire e per dominarlo, è *essa stessa*, in quanto irruzione assolutamente accidentale e casuale nell'esistenza, un accadimento annientante, giocato dal divenire. Nel gioco del divenire, ogni accadimento annientante (o creante) è puro caso, evento senza perché; e l'irruzione della ragione nell'esistenza è appunto uno degli accadimenti annientanti giocati dal divenire - l'accadimento annientante per il quale nasce l'uomo, *l'être corrompu*.

L'annientamento è una «forza» che ferisce ogni cosa *dal di fuori e dentro* di essa; e nell'uomo la ragione è appunto la «forza» che stando dentro di lui lo annienta:

... indi una forza
ostil, distruggitrice, e dentro il fere
e di fuor...» »

(*Palinodia*, vv. 176-78)

XII

LA GINESTRA

I

«Qui»

1. Forma visibile e forma radicale della ragione annientante

Poiché il pensiero moderno non coglie la propria essenza, e tuttavia essa trapela in ciò che il pensiero moderno sa di se stesso; e poiché tale essenza è il senso autentico della ragione – ossia è la ragione in quanto visione della nullità di tutte le cose –, la ragione è annientamento già nella forma visibile che essa presenta nell'età moderna, cioè fa sentire la propria forza annientante sulla volontà di potenza anche quando quest'ultima tende alla produzione del paradiso della ragione e della tecnica. La ragione, su cui la volontà di potenza si basa per produrre la felicità dell'uomo, indebolisce la volontà di potenza proprio nell'atto in cui distrugge i valori tradizionali che limitano la volontà di potenza.

I *Pensieri* continuano ad affermare la visibilità del carattere annientante della ragione – la ragione rende inattivi i popoli e gli individui (cfr. ad esempio, per restare ai «pensieri» del 1820, *P* 160-61, 162-63, 358, 520) – ; ma la ragione alla quale si riferiscono non è l'essenza nascosta della ragione, ma ciò che di essa trapela nella storia dell'Occidente, la sua forma visibile (per altro legata a tale essenza).

L'essenza trapela, perché si presenta ancora insieme alle illusioni che la nascondono e che tuttavia la lasciano in qualche modo anche apparire nella sua opera di distruzione del mondo tradizionale (ossia di illusioni diverse da quelle a cui essa continua ad essere unita) e di matematizzazione della realtà: la matematica «misura», «circonscrive», cioè riduce, annienta, è «necessariamente l'opposto del piacere» (*P* 247), ossia della volontà di esistere – e dunque, daccapo, è annientante. Non si vede il legame che unisce questa distruzione alla coscienza nascosta della nullità di tutte le cose, e tuttavia questa coscienza guida la distruzione manifesta.

Ma tutto questo significa che la forza annientante della ragione diviene massima nel luogo dove la ragione viene alla luce nel suo senso autentico e radicale, cioè come visione della nullità di tutte le cose. Tale luogo è il pensiero di Leopardi.

E tuttavia l'annientamento estremo si unisce all'estremo riparo contro il niente: all'unità della filosofia con la *poesia*, che si esprime nell'opera del genio. Il nulla e la poesia (il «deserto» e il «fiore») formano la differenza massima, l'opposizione estrema.

2. Il «fiore» e il «deserto»

Il pensiero di Leopardi sa di portare alla luce l'essenza nascosta del pensiero moderno: sente la propria grandezza; si vede opera del genio, parola che «un animo grande» (*P* 260) dice a se stesso e quindi gli è di

«consolazione» (*ibid.*). Questa parola, «non trattando né rappresentando altro che la morte, gli rende, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta», gli «apre il cuore e ravviva» (*ibid.*). Pronunciata dal genio, la parola terribile della verità, che pur mostra la nullità di tutto, «par che ingrandisca l'anima..., la innalzi e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione» (*ibid.*) (cfr. cap. VII).

Il cuore che, ravvivato, si apre, ingrandisce e si innalza, *fiorisce*. Ma il fiore cresce sulla rovina del nulla, che sta tutt'attorno e si appresta ad annientare definitivamente e totalmente anche lo sguardo che lo vede e il suo fiorire. Il fiore della parola del genio fiorisce nel «deserto». Il deserto è abbandonato da ogni serto: luogo in cui ogni serto si disfa. *Sertum* è l'intrecciato. Ogni cosa esistente è un *sertum* effimero tra gli elementi che la costituiscono e tra essa e le altre cose esistenti. La nullità della cosa – il suo annientamento o l'imminenza del nulla – è il *desertum*.

Guardando il deserto si vede il destino di ogni cosa; ma quando è il genio a guardare; il deserto fiorisce. Il genio stesso è il fiore del deserto. Il titolo completo del canto è, appunto: *La ginestra o il fiore del deserto*.

Incomincia con questi versi:

Qui su l'arida schiena
del formidabil monte
sterminator Vesevo,
la qual null'altro allegra arbor né fiore,
tuoi cespi solitari intorno spargi,
odorata ginestra,
contenta dei deserti. ...

(vv. 1-7)

3. «Qui»

Rivolgendosi al fiore del deserto, il canto del genio si rivolge quindi, ancora una volta, «a se stesso». I primi versi del canto mostrano cioè la condizione *autentica* dell'uomo di fronte al divenire, sterminatore e quindi «formidabile», radice del terrore. «*Qui* su l'arida schiena»: *qui con me*, dice il cantore alla ginestra. Qui, di fronte al nulla. («Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo», P 65.) La ginestra è il cantore. (Già uno dei primissimi «pensieri», P 19, dice che la poesia vede sempre l'umano in tutte le forme di vita: quando Byron, ad esempio, parla dei sospiri della rosa, parla di una donna.)

«L'arida schiena del formidabil monte» è il deserto del nulla, abitato soltanto dalla ginestra. Il monte sterminatore sta al centro di tutto il paesaggio, incombe su tutto, ma solo la ginestra lo vede da vicino, ne vede il vero volto:

Sovente in queste rive ...
...
seggo la notte ...

(vv. 158-61)

Seggo «dove tu siedi, o fior gentile ...» (v. 34). Il cantore siede e aderisce al «flutto indurito» (v. 160): la ginestra aderisce con le sue radici alle «ceneri» (v. 18) e alla «impietrata lava» (v. 19).

La ginestra e il cantore non smontano dal loro posto di guardia. Il cantore siede *sovente* in queste rive, nel senso che lo starvi legato è la sua condizione essenziale.

Legata con forza alla visione della morte, la ginestra è tuttavia «odorata» e «contenta dei deserti». L'anima del genio, legata con forza alla visione della morte, «riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte» (P 261). Questa forte visione «apre il cuore e ravviva» (P 260). L'aprirsi del cuore ravvivato è il «dolcissimo odore» che la ginestra manda «al cielo» (vv. 34-39).

4. «Contenta dei deserti»

Apprendosi, il cuore si «innalza» (P 260). Ma non per impadronirsi del cielo: la ginestra è «contenta dei deserti». Lo «spettacolo della nullità», nell'anima del genio, «par che ... la soddisfaccia [appare come ciò che la soddisfa] di se stessa e della propria disperazione» (*ibid.*).

La ginestra è il cantore; e il cantore - il genio cantore - tiene in mano il «lume» (v. 81) della ragione, che mostra lo spettacolo della nullità. Qui la luce della ragione è estrema. Quindi estrema è la sua forza angosciante e annientante. Ma la ragione annienta per la forza angosciante con cui sente la morte; quindi nell'opera del genio questa forza è estrema, estremamente intensa è la vita che l'anima del genio riceve - giacché «l'anima riceve vita dalla stessa forza con cui sente la morte».

Proprio perché vede da vicino, e quindi con forza, il monte «formidabile» che la angoscia, proprio per questo è «contenta dei deserti», «soddisfatta di se stessa e della propria disperazione» (P 260): «... di tristi / lochi e dal mondo abbandonati amante, / e d'afflitte fortune ognor compagna.» (vv. 14-16). Contenta, amante, soddisfatta, (*satis facta*, resa sazia) di ciò da cui essa si vede annientata.

«Contenta dei deserti»: questa espressione non significa che la ginestra sia contenta - o addirittura felice - perché vede il deserto e vede che non c'è scampo da esso. E al canto della ginestra che il monte sterminatore appare «formidabile» - alla ginestra che canta il deserto appare angosciante. Il deserto, in quanto tale, è angosciante. Ma il deserto è cantato dal fiore del deserto, ed è per questo suo canto che esso è contento. Alla ginestra non basta il deserto; basta il suo cantarlo.

Essa non dice «sì» al deserto, non gioisce del nulla, non è «il piacere dell'annientamento», a differenza del superuomo di Nietzsche. Il superuomo gioisce dell'annientamento, perché egli è l'eternità stessa del divenire: l'eternità del divenire gioisce dell'annientamento di ciò che essa deve bruciare per essere fiamma eterna. La ginestra, invece, è contenta del deserto, perché il deserto è ciò che essa *canta* - e che nel canto è sentito come origine e luogo della scontentezza.

II

Il profumo e il *nisus*

1. «... *Un profumo, / che il deserto consola ...*»

Il canto è la poesia, cioè l'intensità estrema della forza con cui, nel genio, la ragione vede la nullità delle cose. Il canto della poesia è il profumo «dolcissimo» che la ginestra manda al cielo e «che il deserto consola» (v. 37).

Appunto i *Pensieri* dicono che la «consolazione» (P 259), prodotta dall'opera del genio che mostra la nullità di tutto - la «consolazione» che è l'innalzarsi dell'anima e il suo esser soddisfatta di se stessa e della propria disperazione - è «gran cosa e certa madre di piacere e di entusiasmo e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di se e delle sue disgrazie e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito» (P 260). La consolazione dell'annichilamento dello spirito è la consolazione del deserto.

Tale consolazione non consiste nel mostrare che il deserto è solo l'aspetto visibile di un universo dominato dall'eterno e in definitiva felice - è, questa, la consolazione metafisica della tradizione occidentale - ; e non consiste nemmeno nella volontà di rendere eterno l'uomo nel paradiso della ragione e della tecnica: la consolazione che la ginestra dà al deserto è la forza dolce e potente dello sguardo disperato che vede la nullità di tutte le cose. La forza dello sguardo - la potenza del canto - si solleva come un profumo sul deserto, non vi affonda, e quindi può consolarlo.

Ma la ginestra si solleva sul deserto, cioè fiorisce e manda il suo profumo «al cielo», restando legata alle rovine che la circondano:

... Or tutto intorno
una ruina involve,
dove tu siedì, o fior gentile, e quasi
i danni altrui commiserando, al cielo
di dolcissimo odor mandì un profumo,
che il deserto consola. ...

(vv. 32-37)

Anche la ginestra appartiene al deserto - è, appunto, *fioe del deserto* -, ma, sollevandosi sul deserto, la sua commiserazione di esso - il suo vederne la miseria - assume la forma di un commiserare «i danni altrui», pur essendo essi anche i suoi. L'opera del genio consola, «apre il cuore e ravviva» tutti coloro che le si accostano (P 259-62).

La ginestra consola il deserto rimanendo legata ad esso. Appunto per questo «manda» il suo profumo «al cielo»: essa resta, «siede» nella

rovina, non evita di guardare la verità «dell'aspra sorte e del depresso loco / che natura ci die'» (vv. 79-80).

2. Il profumo, il cantore, la nobile natura, l'ardimento

Il profumo della ginestra è il cantore che prende in mano il «lume» in cui diventa palese la verità. «Nobil natura» è, quindi, il fiore del deserto. La «natura» che, nel suo imperscrutabile gioco, rende l'uomo infelice, produce ed annienta anche la «nobil natura» (vv. 111-44).

Nobil natura è quella
che a sollevar s'ardisce
gli occhi mortali incontra
al comun fato, e che con franca lingua,
nulla al ver detraendo,
confessa il mal che ci fu dato in sorte,
e il basso stato e frale;
quella che grande e forte
mostra sé nel soffrir ...

(vv. 111-19)

Nobile natura è, innanzitutto, quella che ha l'ardimento di guardare la verità inevitabile. È dunque la portatrice del «lume» della ragione. La ragione accade; irrompe casualmente, «per fortuna», nel sistema della natura e lo corrompe. Questo accadere è un caso, non un ardimento. L'ardimento sta nel modo in cui l'opera del genio, in cui la ragione è presente con forza e grandezza, solleva gli occhi mortali sulla morte e la esprime «con franca lingua», lasciando che la verità dell'esistenza appaia in tutta la sua luce terribile. L'ardimento è la «forza» e la «vita» che, nell'opera del genio, sono possedute dal sentimento vero della morte e del nulla - l'ardimento della ginestra, che fiorisce sulla schiena del vulcano e solleva i propri occhi mortali sulla sua bocca infuocata.

Il genio - ossia chi libera la verità da ogni velo e la cui «lingua» è appunto questa liberazione che «confessa» il carattere negativo dell'esistenza - è la nobile natura che «grande e forte mostra sé nel soffrir»: sofferente, come ogni uomo, ma grande e forte nella sofferenza: «Uom di povero stato e membra inferme / che sia dell'alma generoso ed alto» (vv. 87-88). Alto e generoso, perché riconosce «apertamente» (v. 96) la verità (v. 97), il proprio essere privo di ogni forza e ricchezza - «di forza e di tesor mendico» (v. 94). La sua forza consiste nel riconoscersi privo di ogni forza. Nel riconoscerlo «senza vergogna» (v. 95), cioè con ardimento.

3. La ginestra, vv. 297-317: la supplica e l'orgoglio

Sia i versi 87-97, sia i versi 111-19 de *La ginestra*, uniscono la grandezza e la forza che si mostra nella sofferenza all'ardimento di chi guarda ed esprime la verità: sono la grandezza e la forza dello sguardo sul nulla, cioè dell'opera del genio.

Una forza e una grandezza che, nella sofferenza, siano separate dalla

aperta visione del nulla, dalla conoscenza della verità dell'esistere – sono apparenti, altro da ciò che sembrano essere: o si trasformano nella supplica vana che l'uomo rivolge alla potenza («crudel possanza» v. 300) dell'Annientante – ossia al gioco del divenire, identificato all'onnipotenza divina –, oppure diventano il «forsennato orgoglio» (v. 310) dell'uomo che crede di potersi salvare con la ragione dal nulla e porsi nella dimensione dell'eternità («e l'uom d'eternità s'aroga il vanto», v. 296).

E tu, lenta ginestra,
che di selve odorate
queste campagne dispogliate adorni,
anche tu presto alla crudel possanza
soccomberai del sotterraneo foco,
che ritornando al loco
già noto, stenderà l'avar lembo
su tue molli foreste. E piegherai
sotto il fascio mortal non renitente
il tuo capo innocente:
ma non piegato insino allora indarno
codardamente supplicando innanzi
al futuro oppressor; ma non eretto
con forsennato orgoglio inver le stelle,
né sul deserto, dove
e la sede e i natali
non per voler ma per fortuna avesti;
ma più saggia, ma tanto
meno inferma dell'uom, quanto le frali
tue stirpi non credesti
o dal fato o da te fatte immortali.

(vv. 297-317)

Il fiore del deserto non resiste («non renitente») al fuoco annientante. La visione vera della nullità delle cose – il «lume» – smorza ogni volontà di potenza, ogni *nisus* della re-nitenza. I due punti, posti al termine del verso 306, e seguiti dal duplice «ma non...» dei versi 307 e 309, indicano nel modo più esplicito la duplice forma della volontà di potenza da cui il fiore del deserto si tiene lontano: c'è *nisus* – volontà di stare, di appoggiarsi, volontà di potenza – sia quando il capo è «piegato» nella supplica che chiede la salvezza alla forza destinata ad opprimerlo e ad annientarlo, cioè agli autori (v. 193) e distruttori dell'universo; sia quando il capo è «eretto» con orgoglio verso le stelle dell'eternità e dell'immortalità.

4. Le supplici

Il *nisus* della volontà di potenza vuole salvarsi dal nulla, vincerlo e legarsi all'eternità. Anche la «supplica», il *rogare*, esprime l'ar-roganza («e l'uom d'eternità s'aroga il vanto», v. 296) della stirpe dell'uomo, che non solo *crede* di poter piegare al proprio volere le forze annientanti, ma *crede* che l'ordinamento stesso dell'essere la ponga originariamente come principio dominatore e come scopo del Tutto – «...

te signora e fine / credi tu data al Tutto ...» (v. 188-89).

Questo *credere* che le proprie «stirpi» siano salve dal nulla («... credesti / ... dal fato ... fatte immortali», vv. 315-16) è la forma più antica della volontà di potenza, che mediante la supplica si arroga il vanto (il *vanum*) dell'eternità. I supplici piegano le ginocchia; ma dinanzi al principio divino in cui hanno rinchiuso e reso apparentemente spiegabile il gioco senza perché del divenire. Così rinchiuso e dominato dal divino, le forze annientanti e creanti acquistano una ragione e si dispongono all'ascolto dei supplici.

Supplici sono tutte le forme della tradizione occidentale: il terrore del divenire spinge la volontà di salvezza (cioè la volontà di potenza) a credere in un principio divino che domina il divenire e al quale ci si può rivolgere, supplici, per ottenere la salvezza.

All'inizio della storia dell'Occidente, quando la volontà di potenza intende se stessa come volontà di verità, Eschilo per primo, nel modo più consapevole, pensa che il principio divino del Tutto, visto nella luce della verità, è il vero rimedio contro il terrore del divenire. E Le *supplici* è la più antica delle tragedie di Eschilo.

Il cristianesimo si mantiene completamente all'interno di questo rapporto tra la volontà di potenza e Dio (ossia il medio che essa produce per avere potenza sul mondo). Quando Dio accetta la supplica, l'uomo è presso Dio, nel «paradiso». Nemmeno Leopardi scorge il carattere decisivo del pensiero di Eschilo, ma egli vede che il paradiso della tradizione occidentale e il paradiso della civiltà della tecnica hanno la stessa anima.

(Il pensiero di Leopardi ritiene di aver smascherato ogni forma della volontà di potenza, mostrandone la vanità. Come ogni pensiero dell'Occidente che crede di opporsi alla volontà di potenza, nemmeno il pensiero di Leopardi si avvede che lo smascheramento e il rifiuto della volontà di potenza si fonda sull'accettazione della forma originaria di essa: la fede nell'esistenza del divenire – la fede che appare a se stessa come evidenza suprema. La condizione essenziale del dominio delle cose è infatti che esse siano separate da ogni fondo che le trattenga presso di sé – e il dominio è estremo, quando il fondo da cui si crede che le cose siano staccate è il loro essere, e il vuoto in cui fluttuano è il loro esser niente.)¹

5. Il paradiso antico e il paradiso moderno

Oltre a tenerlo piegato nella supplica, il *nisus* della volontà di potenza tiene il capo «eretto / con forsennato orgoglio», proteso nella costruzione del paradiso della ragione e della tecnica. L'uomo, qui, conduce le proprie stirpi nell'immortalità del paradiso («credesti / ... da te fatte immortali», vv. 315-16), facendosi guidare dalla ragione moderna che si è liberata e non ha più bisogno di Dio.

Sia il paradiso antico, *sia* quello moderno sono evocati dalla volontà di potenza che vuole l'eternità e l'immortalità delle proprie stirpi: «credesti / o dal fato o da te fatte immortali». Questo il «vanto» (v. 296), che è il *vanum* della volontà di potenza.

Il tempo moderno non vede la vanità del suo vanto, perché la ragione moderna, non cogliendo la propria essenza, non scorge la radicale nullità di ogni cosa e la vanità totale di ogni volontà di potenza. La visione della nullità e della vanità annienta ogni volontà di potenza.

III

Lentezza e prosperità

1. «Lenta ginestra»

Il fiore del deserto non vuole andare presso alcun Dio, in un paradiso: è presso l'estremo pericolo. I suoi «occhi mortali» vedono la verità, nella piena luce della ragione.

E la ragione, completamente dispiegata, spegne irrevocabilmente la volontà di potenza, annienta l'illusione della potenza: la ginestra è «lenta», (pieghevole), e «molli» le sue foreste. («Uom di povero stato e membra inferme / che sia dell'alma generoso ed alto», vv. 87-88, e «sé di forza e di tesor mendico / lascia parer senza vergogna, vv. 94-95). Il suo esser «fiore», l'aver radici, è il non evadere dalla verità, e il legame con la verità del nulla produce appunto l'annientamento di ogni *nisus* della volontà di potenza. Proprio perché radicata nel deserto del nulla, annienta in sé ogni vigore che vorrebbe salvarla dal nulla.

Ha radici, ma nelle rovine e nella cenere (il suo capo non solo non è eretto con orgoglio forsennato verso le stelle, ma nemmeno «sul deserto», v. 311): sa di trovarsi lungo i cammini dell'annientamento, quindi non vuole opporsi al nulla che incombe e radicarsi ad ogni costo nell'esistenza, non ha l'«orgoglio» di chi non vede la verità (ed è fuori del senno, del senso, in cui la verità consiste - «forsennato»).

Non dominata da *hýbris* è «innocente», priva del carattere nocivo che accompagna la volontà di potenza. L'annientamento, qui, non punisce la colpa della volontà di esistere; andando nel niente, la ginestra non paga il fio della sua *hýbris*, perché la visione della verità ha annientato in essa ogni *hýbris*, rendendola più saggia dell'uomo (vv. 314-15), ossia di chi si fa guidare dalle illusioni della volontà di esistere. Manda il suo profumo «al cielo», ma non per conquistarlo. Si solleva sul deserto, ma non lo redime e non lo trasforma: lo «consola», rimane *sempre* in compagnia della sofferenza, «d'afflitte fortune ognor compagna» (v. 16).

«Gli dèi, io prego di liberarmi da queste pene! Che io possa finalmente smontare dal mio posto di guardia dopo anni e anni», dice la sentinella di Argo, che attende l'arrivo del fuoco: ¹ si rivolge al divino per essere protetta dal fuoco annientante del divenire. Si abbassa la guardia, quando si sa che l'eternità del divino guida il divenire. La ginestra non vuole smontare dal suo posto di guardia. Sa che nessun Dio la protegge. Essa è l'ultima retroguardia dell'essere. Si appoggia su nient'altro che la coscienza dell'inesistenza di ogni appoggio.

2. «Aura di prosperità» della ginestra

Nell'opera del genio, il «lume» che consente la visione senz'ombre della verità annienta la vita e la volontà di potenza in modo ben più radicale di quello della ragione moderna, ancora incapace di cogliere la propria

essenza. Tuttavia nell'opera del genio - nel fiorire e nel profumo della ginestra, nel suo canto - la luce del «lume» è contenta e consolante, dolcissima e profumata, generosa e alta, nobile, grande e forte, e si solleva «al cielo».

Sono, questi, i tratti della forza con cui il canto del genio mostra la nullità di ogni cosa e l'illusorietà di ogni forza - dunque anche della *propria* forza. L'illusione che il «lume» ha completamente dissolto si raccoglie ora e si conserva, ancora per un poco, nella stessa intensità della luce. La forza con cui il canto del genio fa sentire la morte, lo tiene sollevato, ancora per un poco, al di sopra di essa; l'anima riceve vita e fiorisce dalla stessa forza con cui sente la morte.

Vedere la morte di tutto è già morire; vedere veramente la nullità di tutte le cose è già l'annientamento di ogni volontà di vivere e di essere. La conoscenza della verità annienta. Ma la trasparenza perfetta della verità - la conoscenza della verità, in quanto si esprime nell'opera del genio - dà vita, forza, consolazione, cioè mantiene nell'illusione.

Si tratta dell'illusione che non può essere separata dalla conoscenza che dissolve con grandezza ogni illusione, e che rimane anche quando si riconosce il carattere illusorio dell'illusione: «Io sapeva» - scorgevo cioè l'illusorietà dell'illusione - «ma quasi come non sapessi» (P 214). La forza del canto che nega ogni eternità fa sentire eterni. «L'immaginazione e anche la sensibilità malinconica non ha forza senza un'aura di prosperità e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (P 136): nella conoscenza che nulla è eterno, espressa dalla malinconia del genio, il crepuscolo, il raggio, il barlume di allegrezza e contentezza è anche crepuscolo, raggio, barlume di eternità. L'aura di prosperità è aura di eternità. *Prosper* è ciò che corrisponde alla speranza (*pro-spero*) -, la quale, da ultimo, è la speranza di essere eterni.

3. Ancora «a se stesso»

Ma ne *La ginestra* è il canto stesso ad affermare la propria morte, l'annientamento della propria forza e quindi il carattere illusorio di quel sentimento, che d'altronde esso non può strappare da sé e cancellare:

E tu, lenta ginestra,
che di selve odorate
queste campagne dispogliate adorni,
anche tu presto alla crudel possanza
soccomberai del sotterraneo foco...

(vv. 297-301)

Il fiore del deserto parla ancora una volta «a se stesso», di se stesso. Vede la nullità della propria forza e la vanità della consolazione e commiserazione che esso offre al deserto; ma vede anche l'impossibilità di separarsi dalla propria forza e grandezza. Sino a quando non è distrutto dal fuoco, il canto del genio è contento del deserto e lo consola; non può evitare di mandare al cielo il suo profumo; non può separarsi dalla propria natura.

Che il poeta si identifichi a un fiore - che è quello che è, non può separarsi dal suo modo di essere e dalla sua natura e dunque non può

evitare di essere contento del deserto e di commiserarlo e consolarlo col suo profumo, compagno del pericolo e del dolore - significa che il canto della ginestra conosce e canta l'impossibilità di separarsi dalla propria forza e grandezza, ossia dai tratti che lo rendono il canto del genio - la «nobil natura» (v. 111) «più saggia» (v. 314) dell'uomo che si crede e si vuole eterno ed immortale.

La ginestra è il dispiegamento del «Ben sento» di *A se stesso* (cfr. VII, IV, 3-4). Il profumo del fiore del deserto è il «bene» del ben sentire, in cui l'opera del genio sente «l'infinita vanità del tutto». Il «cuore» di *A se stesso*, che ora cesserà di battere - «Or poserai per sempre, / stanco mio cor ...» - è il fiore de *La ginestra* che, «presto», sarà annientata dal vulcano - «anche tu presto alla crudel possanza / soccomberai del sotterraneo foco». Di tutta la vita, in *A se stesso*, è rimasto il canto, che canta la vanità della vita e che del proprio cantare dice soltanto che è un sentir *bene*. Ne *La ginestra* questo «bene» - l'ultimo istante prima della morte - si distende nella prosperità del fiore del deserto, assume la figura della ginestra che canta il suo profumo, sì che la prosperità del canto canta se stessa. L'aura di prosperità, che in *A se stesso* sta soprattutto alle spalle di ciò che essa dice, si porta anche davanti ai propri occhi.

4. Ripresa: «tornano a rifiorire»

Conoscendo e cantando la propria forza e grandezza, il canto che conosce con verità la nullità di tutte le cose e l'inermità di ogni forza, conosce con verità che la propria forza e grandezza sono incapaci di salvare l'uomo dal nulla. E tuttavia proprio a questo tende la loro prosperità, per quel tanto che la fioritura profumata non è il deserto, ma lo consola - dicendo con forza e grandezza che non può esserci alcuna vera consolazione del dolore e alcuna salvezza dal nulla.

Il canto sa che il suo profumo (la sua forza e grandezza) non intende impadronirsi del cielo. Tuttavia è perché il profumo tende «al cielo» - alla salvezza dal nulla - che il deserto è consolato. Non ci sarebbe consolazione, se invece di andare verso il cielo il profumo cadesse in mezzo alle «ceneri infeconde» e all'«impietrita lava», vi si mescolasse e perdesse. Sapendo che la propria forza e grandezza sono incapaci di salvare dal nulla, e che d'altra parte proprio a questa salvezza esse tendono, il canto conosce ed esprime il loro carattere illusorio, pur sapendo di non potersene separare e liberare.

Sino a che il fuoco non la distrugga, la ginestra torna a rifiorire - le illusioni dovute all'opera del genio «tornano a rifiorire» - , anche se vede da vicino la sorgente della distruzione di tutte le cose. «Le illusioni, per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e, continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza e certezza acquistata» (P 213-14). L'opera del genio non perde le illusioni, pur sapendole vane, proprio per la forza e grandezza del suo «conoscer tutto». La radice più vigorosa dell'illusione si esprime nella forza e grandezza del canto che la smaschera. Lungo tutta la vita di Leopardi i suoi canti «tornano a rifiorire».

XIII

L'AMORE

I

«... A sollevar s'ardisce / gli occhi mortali ...»

1. La ginestra, vv. 111-25

I versi 111-25 de *La ginestra* uniscono il tema della grandezza e della forza del genio cantore al tema del suo rapporto con gli altri uomini e dell'alleanza tra uomini «contra l'empia natura» (v. 148).

La comprensione concreta di questo intreccio tematico richiede l'analisi (sarà sviluppata nel volume successivo) delle pagine che i *Pensieri* dedicano al problema della società. Nei *Pensieri* questo problema è costantemente presente, ma emergono tre gruppi di pagine, tre veri e propri trattati sulla società umana: le pagine 544-91, del gennaio 1821, le pagine 865-927, tra il marzo e l'aprile dello stesso anno, e le pagine 3773-810 del 25-30 ottobre 1823. L'interpretazione dei versi 111-25 e dei versi che li sviluppano (vv. 126-57) non può prescindere dai *Pensieri*.

E tuttavia è possibile già qui mostrare in che senso il tema della vita sociale è unito, ne *La ginestra* – cioè nel testo dove quel tema compare per l'ultima volta –, al tema del genio e della grandezza della sua opera. I versi 111-25:

Nobil natura è quella
che a sollevar s'ardisce
gli occhi mortali incontra
al comun fato, e che con franca lingua,
nulla al ver detraendo,
confessa il mal che ci fu dato in sorte,
e il basso stato e frale;
quella che grande e forte
mostra sé nel soffrir, né gli odii e l'ire
fraterne, ancor più gravi
d'ogni altro danno, accresce
alle miserie sue, l'uomo incolpando
del suo dolor, ma dà la colpa a quella
che veramente è rea, che de' mortali
madre è di parto e di voler matrigna.

2. «Nobil natura»

Il verso 119 («... né gli odii e l'ire», corsivo mio) è il punto di congiunzione dei due temi.

La «nobil natura» è *nobilis*, cioè *gnobilis*, conoscibile, riconoscibile

perché si solleva su tutti gli altri - ha l'ardimento di sollevarsi, non per stare al di sopra e dominare, ma per vedere al di sopra di quello che vedono tutti gli altri: per vedere la verità, «a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali».

Gli altri possono anche non riconoscerla. Quindi è innanzitutto ai propri occhi che la nobile natura appare nobile. Proprio perché massimamente *co-gnoscens*, essa è *gnobilis*. Il suo ardimento non consiste nella prevaricazione sugli altri, ma nel sollevare gli occhi sulla verità, cioè nel riconoscere che l'angoscia e la sofferenza («il mal») provocate dalla nullità delle cose non hanno alcun rimedio, ma sono il «comun fato», il destino inoltrepassabile dell'esistenza umana.

Per questo riconoscimento, la natura nobile *si mostra* «grande e forte» nella sofferenza: è *gnobilis*. Grande e forte è la visione della verità. Natura nobile è il genio; egli è la sua «franca lingua», la sua opera. E ne *La ginestra* (vv. 87-97) il genio riconosce l'incapacità della propria forza e grandezza (ossia del suo esser «dell'alma generoso e alto», v. 88) a salvare dal nulla, cioè riconosce la vanità e il carattere illusorio del suo sentirsi forte e grande - e riconosce insieme l'impossibilità di staccarsi da questa illusione così «apertamente» (v. 36) smascherata.

Il genio - l'«uom di povero stato e membra inferme / che sia dell'alma generoso ed alto» (vv. 87-88), e non si considera «ricco» e «gagliardo», «ma sé di forza e di tesor mendico / lascia parer senza vergogna» (v. 94-95) - sa che la sua anima, per quanto alta e generosa, non lo salva dalla pena, non trasforma il suo stato, e sa che essa è alta e generosa, grande e forte, proprio perché vede e parla senza alcun velo della sua pena e della sua destinazione alla morte.

La *forza* che la nobile natura mostra, quando «grande e forte / mostra sé nel soffrir» (vv. 118-19) non è la «forza» di cui è «mendico» (v. 94) chi, «di povero stato e membra inferme», «sia dell'alma generoso ed alto» (vv. 87-88), ma è appunto questo esser «generoso ed alto» nell'anima. E tuttavia in entrambi i casi si tratta di «forza», e quindi di illusione: forza e illusione la volontà di potenza che persegue «eccelsi fati e nove / felicità» (vv. 103-04) e «d'eternità s'arroga il vanto» (v. 296), ma forza e illusione anche l'opera del genio, la forma ultima e insopprimibile di volontà di potenza, indissolubilmente legata alla grandezza con cui il genio vede la nullità di tutto e la vanità di ogni potenza.

3. L'egoismo e l'amore

Ma la visione della verità e l'espressione di essa, che rende il genio grande e forte nella sofferenza, gli impediscono di incolpare gli altri uomini del suo dolore e gli fanno scorgere il colpevole in chi «veramente è rea» (v. 124), nel «gioco reo, la cui ragion gli è chiusa / eternamente» (*Palinodia*, vv. 166-67). L'«amore» per gli uomini (v. 132) è un tratto, un aspetto, della grandezza e della forza della visione della verità, cioè della coscienza che l'unico colpevole della miseria e del dolore sofferti è il gioco del divenire.

La *visione* della verità, separata dal genio (ossia dall'unità di filosofia e poesia) è *egoismo*; la *grandezza* della visione (il suo esser visione espressa dal genio) è *amore* per gli uomini. La visione della verità è egoismo, quando, isolata in se stessa (separata dalla poesia), si costituisce come ragione moderna, e propriamente come quella prima fase della ragione moderna in cui la conoscenza della verità si trova

congiunta alla volontà di potenza e la filosofia è «dottrina» della volontà di potenza e dell'egoismo («dottrina della scelleraggine ragionata», P 125) (cfr. IX, 1, 3.)

Ma la ginestra fiorisce quando la parabola dell'età moderna (cap. X) si è interamente compiuta – o se ne antivede il compimento –, e la filosofia, unita nel genio alla poesia, non solo non è più dottrina della volontà di potenza, ma nemmeno dottrina dell'angoscia estrema della noia.

In questo senso, il deserto in cui la ginestra fiorisce è la dimensione della nullità del tutto, dove l'unico sentimento appropriato alla ragione moderna, ossia alla visione della verità separata dalla poesia, è la noia. (Il «meschino» che teme e fugge il «flutto rovente» della lava, vv. 248-68, non è la ragione moderna, ma il residuo, nel deserto del nulla e della noia, delle forme prefilosofiche della volontà di sopravvivenza e di potenza.)

Ma il *nisus* della volontà di potenza non è più presente nella ginestra, e quindi la visione della verità non è più dottrina dell'egoismo. Diventa dottrina dell'amore. La grandezza della visione respinge la chiusura, cioè la piccolezza dell'egoismo. Tutto è nulla: è nulla anche l'atto (l'energia, la forza, l'essere), con cui si pensa che tutto è nulla, e tuttavia la *forza* del pensiero che pensa la verità, cioè il nulla, si solleva sul nulla, illudendosi, e in questo mantenersi al di sopra dell'annientamento porta con sé, in alto, gli uomini, i sofferenti che non sono colpevoli del dolore e dell'annientamento del tutto.

4. I due lati della colpevolezza

In un «pensiero» dell'aprile 1824 si dice che se alla «natura» (cioè al «sistema della natura») dell'uomo appartiene di essere infelice, «quasi altrettanto» le appartiene di «incolpare» gli altri uomini e «lagnarsi» di essi per la propria infelicità (P 4072), invece di incolpare «la natura delle cose e degli uomini» (P 4070): «l'uomo, essendo sempre infelice, naturalmente tende ad incolparne altresì sempre non la natura delle cose e degli uomini, molto meno ad astenersi dall'incolpare alcuno, ma ad incolpar sempre qualche persona o cosa particolare in cui possa sfogar l'amarezza che gli cagionano i suoi mali, e che egli possa per cagione di questi fare oggetto e di odio e di querele, le quali sarebbero assai men dolci di quello che sono a chi soffre se non cadessero contro alcuno riputato in colpa del suo soffrire» (P 4070).

La «natura delle cose e degli uomini», colpevole della loro infelicità, è, qui, il «sistema della natura». In quanto volontà di esistere, la «natura» vuole la felicità e quindi evita la verità e si avvolge nell'illusione; ma in quanto la «natura» è esistenza «finita», la colpa della sua infelicità è la sua stessa finitezza, il suo provvisorio e circoscritto emergere dal nulla, venendo ad esistere come volontà di esistenza e di felicità, che non potrà mai essere appagata.

La colpa della sua infelicità è quindi, da un lato, il suo provvisorio emergere dal nulla, il suo *ex-sistere*, dall'altro è la necessità che l'esistere sia volontà di esistere, e di esistere infinitamente, che non può ottenere ciò che vuole, appunto perché, come ogni cosa, è destinata al nulla e a non poter essere mai infinita ed eterna. È appunto perché la «natura delle cose e degli uomini» vuole e provvede alla propria felicità che essa ha la colpa della propria infelicità.

In quanto è assolutamente privo di perché, l'emergere della «natura» («sistema della natura») dal nulla appartiene al «gioco» senza perché

del divenire, ossia è prodotto da ciò che ne *La ginestra* vien chiamato «madre» dei mortali (vv. 124-25), «empia natura» (v. 148).

La ginestra dice che la colpa dell'infelicità dei mortali è della loro «madre», «che veramente è rea»: non richiama esplicitamente quel secondo lato, per il quale il mortale, in quanto volontà di esistenza è necessariamente inappagato e infelice. Ma, appunto, la madre dei mortali, l'«empia natura», è la totalità del gioco del divenire, ossia del gioco in cui emerge l'esistenza del mortale, che in quanto volontà di esistenza e di felicità è essenzialmente inappagata e infelice, perché tutto è destinato al nulla.

I due lati della colpevolezza sono inscindibili: la madre annientante dei mortali (cioè della «natura» sofferente) è colpevole del loro dolore, perché la loro «natura» è il voler essere infinitamente felici; questa volontà è colpevole del loro dolore, perché l'impossibilità di appagarla è fondata primariamente sulla non eternità di ciò che la volontà è, vuole, ottiene, ossia sulla destinazione di tutte le cose al nulla. La «natura delle cose e degli uomini» (*P* 4070) non è l'«empia natura»; questa è la radice dell'orrore, quella è l'inorridire; eppure la colpevolezza dell'una è essenzialmente legata a quella dell'altra.

Il sofferente è nell'errore, quando incolpa gli altri sofferenti, e non la propria «natura» - così dicono le pagine 4070-72 dei *Pensieri*. Il sofferente è nell'errore, quando incolpa gli altri sofferenti, e non la loro «madre», «ignara» della sofferenza - così dice *La ginestra*. «Nobile natura» è chi vede il vero colpevole. La conoscenza della verità è conoscenza del vero colpevole.

II

«Umana compagnia»

1. La ginestra, vv. 119-44

Per l'opera del genio l'anima riceve vita e consolazione dalla stessa forza con cui sente il gioco della morte; e l'amore per gli uomini (il «comun fato» li unisce alla sofferenza) è una componente di questa forza consolante e salvifica, perché la colpa della morte e del dolore non è dei mortali, ma della loro «madre», del suo gioco senza perché. Quando la visione della verità non è più dottrina della volontà di potenza e della noia, ma è opera del genio, non ci può essere inimicizia tra gli uomini, se l'unico colpevole del loro dolore è il gioco del divenire.

Rispetto al vero colpevole, gli altri uomini appaiono al genio uniti e «confederati», e la nobile natura del genio, sentendosi in mezzo a loro, uno di loro, «tutti abbraccia / con vero amor» (vv. 131-32). Nell'opera del genio l'amore per gli uomini rafforza il canto, è una delle linfe della forza che «apre il cuore e ravviva», consola, accresce l'entusiasmo, riempie e innalza l'anima.

Poiché il genio vede chi è il colpevole, vede che gli altri uomini non possono essere ritenuti colpevoli del suo dolore e della sua morte (e della loro), e la forza e la grandezza di questa vera (v. 128) visione è data anche dall'amore da cui si sente unito ad essi. I versi 119-44 esprimono appunto con forza e grandezza questa visione:

Costei chiama inimica; e incontro a questa
congiunta esser pensando,
siccome è il vero, ed ordinata in pria
l'umana compagnia,
tutti fra sé confederati estima
gli uomini, e tutti abbraccia
con vero amor, porgendo
valida e pronta ed aspettando aita
negli alterni perigli e nelle angosce
della guerra comune. Ed alle offese
dell'uomo armar la destra, e laccio porre
al vicino ed inciampo,
stolto crede così qual fôra in campo
cinto d'oste contraria, in sul più vivo
incalzar degli assalti,
gl'inimici obbliando, acerbe gare
imprender con gli amici,
e sparger fuga e fulminar col brando
infra i propri guerrieri.

La nobile natura del genio non aggiunge alla propria miseria «gli odii e l'ire / fraterne» (vv. 119-21), «incòlpando» l'uomo del suo dolore (vv. 121-22), ma «dà la colpa» (vv. 123) alla madre dei mortali: costei «chiama» nemica (v. 126), «pensando» (v. 127) che i mortali debbano unirsi contro di lei: li «estima» confederati, e tutti li «abbraccia» con vero amore (vv. 131-32), quello la cui verità è determinata dalla vera conoscenza del colpevole, «porgendo» e «aspettando» aiuto (vv. 132-33); e «crede» (v. 138) stoltezza combattere gli amici mentre il nemico incombe. Proprio perché il vero nemico colpevole è la madre dei mortali – la forza del divenire –, l'«ancor più gravi / d'ogni altro danno» dei versi 120-21, riferito a «gli odii e l'ire / fraterne», non può significare che quest'ultimi siano più gravi del danno che il gioco del divenire infligge ai mortali, ma che *all'interno* di questo danno estremo, l'inimicizia tra gli uomini è il più grave dei danni.

2. La «guerra comune»

L'amore che, nella sua opera, il genio sente per tutti gli uomini si unisce ed appartiene al profumo della ginestra. Essa è «d'afflitte fortune ognor compagna» (v. 16). Compagna di chi è afflitto dal monte sterminatore: nobile natura che pensa «l'umana compagnia» unita contro la madre colpevole. «Quasi i danni altrui commiserando», manda al cielo «un profumo / che il deserto consola»: non ritiene gli altri colpevoli della propria sorte, ma commiserà il loro dolore perché vede da vicino chi è il vero colpevole. Il suo profumo consola il deserto (vv. 36-37): porge aiuto e lo aspetta, nel pericolo e nell'angoscia «della guerra comune» (vv. 132-35).

Ma la guerra della ginestra contro il vulcano non è l'organizzazione dell'esistenza, che difende l'uomo dal pericolo e dall'angoscia con la volontà di dominio e di salvezza, predisponendo il paradiso della ragione e della tecnica (una componente del quale è l'«universale amore» di cui parla la *Palinodia*, vv. 42, sgg.). La ginestra piega «non renitente» il suo capo e non mobilita gli abitanti del monte contro la sua violenza sterminatrice. È «lenta», e «molli» sono le sue foreste.

La sua «guerra» è l'ardimento con cui solleva gli occhi incontro alla verità; «incontro» alla verità del «comun fato», dicono i versi 113-14; e «incontro» (v. 126) alla madre dei mortali è combattuta la «guerra comune» – che dunque è l'ardimento di chi sa sollevare gli occhi incontro alla verità.

Se nella ginestra si considera soltanto il suo stare di fronte al pericolo estremo, il suo essere visione del deserto, cioè della nullità delle cose, la ginestra non agisce, non ama, è un fiore che si trova legato al deserto, è «contenta del deserto», cioè limitata da esso, consapevole dell'impossibilità di evaderne. Ma se si considera la grandezza e la forza di questa visione – il profumo della fioritura, la grandezza, la prosperità e l'ardimento stesso del canto – allora l'entusiasmo che il canto del genio accende è anche azione, amore per gli uomini, partecipazione attiva alla «guerra comune» contro il vero nemico colpevole. La forza, la grandezza e l'ardimento del canto del genio, non solleva soltanto la mente, ma anche la volontà. Il diventar «magnanimo» (v. 98) – l'ingrandirsi e sollevarsi dell'anima, quando essa è in rapporto all'opera del genio – è appunto l'abbracciar tutti con «vero amor». L'ampiezza dell'anima è l'ampiezza del suo abbraccio.

Il canto non dice *in che modo* agisce l'amore del genio – il «vero

amor» (v. 132) –, ma esclude che possa agire nei modi della ragione moderna e della tecnica, propri cioè della verità separata della poesia. Il «vero amor» non solo non è l'«amore universale», ma nessuna delle forme di amore che nella tradizione occidentale sono fondate sulle «superbe fole» (v. 154) delle illusioni teologico-metafisiche.

Se si sta all'«oggi», il tempo dominato dalla ragione moderna e dalla tecnica, e poiché l'amore è la «virtù» più alta, si deve dire che «oggi non può scegliere il cammino della virtù se non il pazzo, o il timido e vile, o il debole e misero» (P 978, 28 aprile 1821). Il genio è al di fuori dell'«oggi», non è un «contemporaneo» (P 2944). Il suo amore ha altra «radice».

3. Anche il «vero» amore è illusorio ...

Ma tutto questo significa che anche il «vero» amore per gli uomini, il dare e aspettarsi aiuto nella guerra comune è l'illusione che inevitabilmente accompagna il canto del genio, appartiene cioè alla forza, alla grandezza, alla prosperità e all'ardimento del canto: appartiene all'illusione da cui il canto non può staccarsi nemmeno quando ne scorge con totale chiarezza il carattere illusorio.

E ne *La ginestra* questa chiarezza è totale ed estrema anche per la posizione dei versi 111-56 – in cui spesso si crede di trovare un rovesciamento del pensiero di Leopardi in direzione «democratica» o «progressista» – : il canto ha appena parlato del «vero» amore tra gli uomini e della società giusta, lontana dall'«errore», e, di colpo, prende l'avvio il grande notturno dei versi 158-201, dove la nullità dell'uomo è vista in rapporto alle luci immense e lontane del cielo, che sono a loro volta nulla rispetto a luci ancora più grandi e più lontane: *l'incombere della visione del nulla impedisce all'illusione estrema – prodotta dalla stessa grandezza e capacità d'amare del canto – di presentarsi come verità.*

L'amore del genio è «vero», non perché sia connesso alla verità del nulla, ma perché il genio lo vive conoscendone l'illusorietà e insieme l'impossibilità di staccarlo dalla magnanimità del proprio canto. Ma anche: è «vero», perché è l'unica forma possibile e insieme inevitabile di amore quando il genio, alla fine dell'età della tecnica, canta nel deserto.

L'opera del genio non rappresenta altro che la morte (non può essere guidata dall'errore); e se, in quanto visione della morte, toglie vita a chi vede, in quanto visione «grande e forte» della morte restituisce e ingrandisce la vita che ha tolto: l'animo si solleva verso la salvezza dal nulla pur sapendo di non potersi impadronire dell'eternità, guarda verso la salvezza anche se sa di non poterla raggiungere: e sollevandosi verso la salvezza abbraccia e porta con sé tutti gli uomini.

Nell'opera del genio, dove la visione della verità è totalmente purificata (come ne *La ginestra*), la grandezza e la forza del canto non producono un contenuto che dia all'anima l'illusione (sia pur passeggera) di aver raggiunto l'eternità (il profumo della ginestra va «al cielo», *non lo raggiunge*), o quella umbratile forma di eternità che è la «gloria» (P 215 – e ne *La ginestra* il cantore dice infatti di non temere l'oblio, vv. 70-71); e tuttavia la grandezza e la forza del canto, il profumo del canto (non il suo contenuto!), proprio per il suo esser tale, si rivolge verso la salvezza e porta con sé tutti gli uomini – e appunto per questo è «consolazione» e «amore».

E d'altra parte il canto, pur sapendo di volgersi soltanto «verso» il

cielo, *si sente in cielo*, sia pure in modo «passeggiero», per la forza e grandezza di questo suo sapere – e insieme vede l'illusorietà di ogni cielo e del suo stesso sentirsi in cielo, da cui peraltro non può separarsi e che non può spegnere in sé.

«Nobil natura» è quella che, guardando la verità – la insuperabilità della sofferenza e la non colpevolezza dell'uomo – si mostra «grande e forte» anche perché ama l'uomo. La natura nobile ama, è legata all'amore – cioè all'illusione. Ma rivolgendosi alla «nobil natura» il cantore si rivolge «a se stesso» e quindi vede l'impossibilità di separarsi dall'illusione e di spegnerla in sé – pur essendo pienamente consapevole del suo carattere illusorio.

4. ... , ma appartiene alla grandezza del canto

Nell'opera del genio la visione della morte dà vita, ma non quella che salva veramente dalla morte, ma la vita che nonostante il *sapere si sente* al di sopra della morte perché si vuole, vuole esistere, sopravvivere, perpetuarsi (e non c'è altra vita che la volontà di sopravvivere, che non è mai e non potrà mai essere vita eterna). *Sente* questa sua volontà di esistere come uno stare sollevati al di sopra della morte, che è riuscito in qualche modo a legarsi alla salvezza. *Si sente* così legata, anche se questo suo sollevarsi è in verità come ogni esistente, uno sporgere provvisorio ed effimero dal nulla. Questo *sentirsi* non è il *sapere*: è il *non sapere* che accompagna inevitabilmente il sapere magnanimo e ardimentoso. «Io sapeva... ma quasi come *non sapessi*» (P 214, corsivo mio).

La grande e vera visione della morte dà vita – dà il sentirsi vivi e in qualche modo vittoriosi sulla morte di cui pur vede l'assoluta invincibilità. Essa è unita alla poesia, e dunque non è più dottrina della volontà di potenza e dell'egoismo; e vedendo essa, anche, che gli uomini non sono colpevoli del dolore e della morte, la vita che da tale visione si sprigiona prende per mano gli uomini e, nel pericolo e nell'angoscia della lotta contro il nulla, li porta in alto con sé, al riparo:

... e tutti abbraccia
con vero amor, porgendo
valida e pronta ed aspettando aita
negli alterni perigli e nelle angosce
della guerra comune ...

(vv. 131-35)

Il profumo della ginestra porta in alto le essenze della terra e consola il deserto. Vedendo che il colpevole dell'annientamento degli essenti non è l'uomo, la grande visione del nulla produce una vita che, sollevandosi al di sopra del nulla, vuole tutti gli uomini con sé, al riparo dal nulla.

Ma, appunto, il sentirsi sollevati al di sopra della morte e del nulla, legati in qualche modo alla salvezza, il prendere per mano e abbracciare tutti gli uomini, portandoli con sé in alto, è illusione; non solo quando l'opera del genio sprigiona l'«entusiasmo» in cui l'anima si sente invasa e salvata dal divino e dall'eterno, ma anche quando l'opera emana un «profumo» che pur volgendosi «al cielo» sa di non poterlo mai raggiungere, e quindi si solleva sul deserto solo per curvarsi su di esso e

consolarlo: anche questo sollevarsi sul deserto, che sa di non potersene separare e abbracciando tutti gli uomini sa che il nulla è il destino di tutto, è pur sempre un *sentirsi* vivi e rivolti verso la salvezza, è pur sempre un sentirsi in qualche modo al di sopra del nulla, avvolti da quell'«aura di prosperità» e da quel «vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume di allegrezza» (P 136) e di eternità. Anche quando vuole un barlume di eternità, l'illusione rimane tale.

5. «Altra radice»: etica e poesia

Certamente, il canto dice che quello provato dal cantore è «vero amor» (v. 132). Ma il vero amore è proprio quello provato nell'illusione. La verità vede il carattere illusorio dell'amore, e quindi spegne l'amore (anche se, quando esso, come ogni altra illusione, è spento con forza e grandezza, inevitabilmente «rifiorisce»). «La virtù, la generosità, la sensibilità, la corrispondenza vera in amore, la fedeltà, la costanza, la giustizia, la magnanimità, ec., umanamente parlando, sono enti immaginari» (P 272, 11 ottobre 1820), cioè illusioni - e sono tutte condizioni richieste dalla realizzazione del vero amore di cui parla *La ginestra*. «Non c'è maggiore illusione, ovvero apparenza di piacere, che quella che deriva dal bello dal tenero dal grande dal sublime dall'onesto» (*ibid.*), che sono identici o sono essenzialmente connessi a quelle condizioni.

Si tratta delle virtù antiche. Ma *trasfigurate*. Esse, infatti, si fondano sulla ragione antica, cioè sull'affermazione epistemico-metafisica dell'Eterno, che considera se stessa come verità incontrovertibile e definitiva. Le virtù sono il modo in cui, nella tradizione dell'Occidente, la vita dell'uomo si commisura e si adegua all'Eterno. Ma tutti i modi in cui l'Eterno viene affermato sono «superbe fole» (v. 154); sono i modi in cui l'illusione si fa passare per verità.

Questo significa che nel pensiero di Leopardi ciò che fonda le virtù non è la metafisica, ma la poesia. La poesia è il fondamento dell'etica. La verità autentica, come visione della nullità di tutte le cose, è la negazione più radicale dell'etica. Ma la forza e grandezza della vera visione fa uscire dall'egoismo ed è «vero» amore, è tutte le virtù che sono connesse all'amore. Che, certamente, sono illusorie, ma inevitabili nella vita del genio.

Esse hanno un fondamento diverso dalle «superbe fole» della verità epistemico-metafisica: «altra radice / ... che non superbe fole» (vv. 153-54). L'«altra radice» è la verità autentica (la visione del nulla) *in quanto unita*, nel genio, alla forza della poesia - alla forza e grandezza con cui la poesia esprime la verità. È la poesia a dare grandezza e forza alla visione della verità; e poiché l'amore del genio appartiene a tale forza e grandezza, è sulla poesia che si fondano l'amore e tutte le virtù che gli sono connesse.

Così fondati, l'amore e la virtù si trasfigurano. Sono e non sono più le virtù antiche: sono le virtù antiche, ma vissute con la coscienza del loro carattere illusorio e, insieme, della loro inevitabilità. Sono le virtù antiche, ma nel loro provenire da un'«altra radice». Da un'«altra radice» proviene il fiore del deserto ed il suo profumo.

Per la sua magnanima grandezza la poesia non può essere «contemporanea» «a questo secolo». Il 12 luglio 1823 Leopardi scrive: «Tutt'altro potrà esser contemporaneo a questo secolo, fuorché la

poesia. Come può il poeta adoperare il linguaggio e seguir le idee e mostrare i costumi d'una generazione d'uomini per cui la gloria è un fantasma, la libertà, la patria, l'amor patrio non esistono, l'amor vero è una fanciullaggine, e insomma le illusioni son tutte svanite, le passioni, non solo grandi e nobili e belle, ma tutte le passioni estinte? Come può, dico, ciò fare, ed è esser poeta? Un poeta, una poesia, senza illusioni, senza passioni, sono termini che reggano in logica? Un poeta in quanto poeta può egli essere egoista e metafisico? E il nostro secolo non è tale caratteristicamente? Come dunque può il poeta essere caratteristicamente contemporaneo in quanto poeta?» (P 2944-45).

«Caratteristicamente», il «nostro secolo» (l'«aureo secolo») è «egoista e metafisico»: egoista e metafisico in quanto volontà di potenza guidata dalla ragione - ma «metafisico», anche perché in esso permane la volontà, propria della tradizione, di fondare le virtù - «le passioni ... grandi e nobili e belle», il «vero amor» - sulla presunzione che al centro dell'esistenza, e dominatore del divenire, esista l'Eterno.

La bontà del genio proviene dunque dalla grandezza del suo canto. Nella lettera a Pietro Giordani, del 9 giugno 1820, Leopardi aveva scritto: «Mi pare che la condizione dei buoni sia migliore di quella de' cattivi, perché le grandi e splendide illusioni non appartengono a questa gente; sì che ristretti alla verità e nudità delle cose, che altro si deggiono aspettare se non un tedio infinito ed eterno?» (*Epistolario*, I, p. 279) - il tedio, la noia di cui la ragione moderna diventa dottrina, dopo essere stata dottrina della volontà di potenza. «Vedi - aggiunge lo scritto - che io, disperatissimo come sono, tuttavia mi assumo l'ufficio di consolatore.» Leopardi pensa già al «profumo» del suo genio, «che il deserto consola».

L'illusione fondamentale è la volontà di eternità, la volontà di potenza, il *nisus* che vuole l'eternità o affermando l'esistenza di un principio eterno, signore del mondo, al quale ci si rivolge, supplici, per ottenere la salvezza, oppure la vuole direttamente, accingendosi a produrre la propria eternità, «eretto / con forsennato orgoglio inver le stelle» del paradiso della ragione e della tecnica.

Ma anche la vita che, nell'opera del genio, è data dalla grande e forte visione della morte è una forma di volontà di potenza e di eternità: quella da cui, tuttavia, la grande visione della morte e del nulla non può separarsi e di cui vede il carattere illusorio. L'ardimento con cui la nobile natura solleva gli occhi sulla verità è anche l'ardimento con cui essa vede il carattere illusorio della propria nobiltà.

6. «Nulla al ver detraendo» (v. 115) - «vero amor» (v. 132): a) Analisi del testo

Il verso 145 de *La ginestra* richiama i «pensieri» che potranno essere, come già furono, «palesi al volgo»: «Così fatti pensieri». Poiché si tratta di «pensieri» che già furono «palesi al volgo», essi *non* sono il pensiero che vede il destino comune degli uomini «nulla al ver detraendo». Leopardi crede che i più antichi poeti e filosofi conoscano già la nullità di tutte le cose, cioè la verità; ma essi non sono il «volgo». Il volgo dei tempi passati (e presenti e, ancora per molto e forse per sempre, futuri) non conosce la verità.

I «pensieri» che furono palesi al volgo («come fùr, palesi al volgo», v. 146) non sono quindi la visione della verità, dovuta alla nobile natura del genio, e di cui parlano i versi 111-29 - nei quali la verità è

esplicitamente nominata tre volte: «nulla al ver detraendo» (v. 115), «quella / che veramente è rea» (vv. 123-24), «sì come è il vero» (v. 128). La verità è la nullità di tutte le cose, che il genio afferma «nulla al ver detraendo», (vv. 114-17); la colpevolezza della «madre» dei mortali, «quella / che veramente è rea» (vv. 123-26); e la conseguente non colpevolezza dell'uomo (vv. 119-23), l'originaria unione degli uomini che si congiungono tra loro contro la «madre», «siccome è il vero».

La parola «vero» compare anche nel verso 132, che nomina il «vero amor» sentito per gli uomini dalla nobile natura del genio. Ma in questa quarta occorrenza il «vero» ha un significato diverso dalle tre precedenti, che indicano una struttura concettuale unitaria: il divenire annientante, contro il quale gli uomini si difendono, trovandosi così uniti.

Nemmeno l'antico «orrore» (v. 147) degli uomini per il divenire («contra l'empia natura», v. 148) può essere l'orrore che accompagna la visione della verità, nella nobile natura – tanto che solo «in parte» il vero sapere può farlo rivivere in tutti gli uomini («e quell'orror che primo / ... / strinse i mortali... / fia ricondotto in parte / da verace saper», vv. 147-51). L'antico orrore non «s'ardisce» a sollevare gli occhi mortali incontro al fato comune «nulla al ver detraendo»: è sì l'orrore per l'annientamento delle cose, ma è l'orrore che si pone subito al riparo di ciò che *molto detrae al vero*, in quanto impedisce di guardare in faccia la nullità del tutto. È l'orrore protetto dalla natura («sistema della natura»), che provvede a evitare la verità – e d'altra parte vi provvede proprio in quanto, in qualche modo, si è trovata di fronte al divenire annientante.

Ma alla struttura concettuale unitaria della verità – costituita dal divenire annientante, contro il quale gli uomini si difendono, trovandosi così uniti (e nominata, oltre che nelle tre occorrenze qui sopra indicate, anche nel verso 151, che parla del «verace saper») – non appartiene il «vero amor» del verso 132, dove solo in apparenza si ripresenta la verità che è esplicitamente nominata nei versi 111-29. La visione della verità scorge che gli uomini non sono colpevoli delle loro miserie e di quelle della nobile natura; ma tale visione non vede che per questo gli uomini debbano essere amati. La consapevolezza della loro innocenza appartiene alla verità; ma l'amore non è la semplice consapevolezza della loro innocenza. L'amore non appartiene alla visione della verità, ma alla forza e grandezza della visione: la nobile natura si mostra «grande e forte» nella sofferenza, *anche* perché ama gli uomini. L'amore è una componente della *forma* con cui la nobile natura vede la nullità di tutto e quindi anche di ogni forma di amore.

7. «Nulla al ver detraendo» (v. 115) - «vero amor» (v. 132): b) Conferme

L'espressione «vero amor», peraltro, compare nel testo circondata da un insieme di espressioni che non indicano più la verità, ma la *fede* nell'amore comune: la nobile natura «estima» (v. 129) che tale amore unisca gli uomini, e «crede» (v. 138) sia stoltezza il danno che essi si infliggono a vicenda. Questo estimare e questo credere costituiscono appunto i «pensieri» che già furono «palesi al volgo» e che il «verace sapere» potrebbe di nuovo, ma «in parte», riportare alla luce. (Il riportare «in parte» alla luce, del verso 150, non si riferisce cioè soltanto all'«orrore» antico, ma anche ai «pensieri» del verso 145, che

già furono «palesi al volgo». Giacché altro è l'amore che l'uomo sente all'inizio per gli altri uomini, altro è l'amore provato dalla nobile natura del genio. Là è l'amore unito alla non verità; qui è l'amore unito alla verità, *visto* nella visione della verità – e in questo senso «vero amor» –, che vedendo l'illusorietà di tutto vede anche il carattere illusorio dell'amore provato dalla nobile natura.)

Poiché i «così fatti pensieri» del verso 145 furono già «palesi al volgo», tali «pensieri» non possono essere il pensiero con cui la nobile natura vede la verità, «nulla al ver detraendo». Ma i versi 111-44 dicono che la nobile natura guarda la verità e (v. 119) ama gli uomini. Quindi i «così fatti pensieri» sono i pensieri che costituiscono tale amore, i pensieri per i quali la nobile natura *ha fede*, «crede», «estima» che l'amore debba regnare tra gli uomini; «così fatti pensieri» sono i pensieri d'amore che la nobile natura prova per gli uomini e che non appartengono alla verità su cui essa ha l'ardimento di sollevare gli occhi. Dunque «così fatti pensieri», non appartenendo al contenuto della visione della verità, appartengono alla forma della visione, cioè alla grandezza, alla forza e all'ardimento della visione, cioè alla *poesia* della visione della verità. L'amore appartiene alla poesia della verità. Nella nobile natura del genio, la poesia è la forma della visione della verità.

La ginestra ripropone quindi il tema che i *Pensieri* avevano portato alla luce nel 1820 (P 213-17, 219-62), e mette in rilievo che quando, in rapporto all'opera del genio, l'anima ingrandisce, s'innalza nell'entusiasmo e «riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte», a tale forza appartiene l'amore che l'anima così innalzata e ingrandita porta per gli uomini. Il suo ingrandirsi, cioè il suo porsi al di là di ogni limite, le impedisce di chiudersi in quel limite che è costituito dall'egoismo e dalla volontà di prevaricazione che compete alla «ragione pura» moderna.

In modo complementare: il «vero amor» del verso 132, circondato com'è dall'«estima» del verso 130 e dal «crede» del verso 138 – circondato dalle espressioni della *fede*, cioè della *volontà* della nobile natura (fede, volontà, forza, grandezza, poesia, e dunque *natura* costituiscono la forma della visione della verità) – non è una quarta occorrenza dei termini che in questo gruppo di versi nominano esplicitamente la verità, ma subisce l'attrazione semantica dei termini che, circondandolo, esprimono la fede nell'amore, da parte della nobile natura; e dunque tale amore è «vero» non perché appartenga alla verità, ma perché è provato da chi ha l'ardimento di guardarla e vede la nullità di ogni cosa, l'impotenza di ogni potenza, l'illusorietà di ogni forza e quindi della stessa forza con cui egli guarda la verità, quindi dello stesso amore per gli uomini, che a tale forza appartiene.

III

Boschi di ginestra

1. La ginestra, vv. 145-57

Dopo aver indicato i «pensieri» («così fatti pensieri», v. 145) che formano il contenuto dell'illusione da cui il genio non può separarsi, il canto si rivolge al tempo futuro, in cui tali pensieri non saranno più presenti soltanto nella nobile natura del genio, ma anche in tutti gli altri, che ancora non hanno nobiltà, ma sono «volgo»:

Così fatti pensieri
quando fien, come fûr, palesi al volgo,
e quell'orror che primo
contra l'empia natura
strinse i mortali in social catena,
fia ricondotto in parte
da verace saper, l'onesto e il retto
conversar cittadino,
e giustizia e pietade, altra radice
avranno allor che non superbe fole,
ove fondata probità del volgo
così star suole in piede
quale star può quel ch'ha in error la sede.

(vv.145-57)

Questi versi si rivolgono al tempo futuro, quando la visione della verità diventa comune a tutti, evento «sociale». I «pensieri» (v. 145) che diverranno «palesi al volgo» sono la convinzione che gli uomini devono amarsi e lottare uniti contro l'«empia natura». Tale convinzione è esistita anche nel più lontano passato («come fûr»), la vera «età dell'oro».

2. «Età dell'oro» e «secolo d'argento»

Già nel 1823, Leopardi scrive:

«Nemici naturali degli uomini furono da principio le fiere e gli elementi ec., quelle, soggetti di timore e d'odio insieme, questi di solo timore (se già l'immaginazione non li dipingeva a quei primi uomini come viventi). Finché durarono queste passioni sopra questi soggetti, l'uomo non s'insanguinò dell'altro uomo, anzi amò e ricercò lo scontro [l'incontro], la compagnia, l'aiuto del suo simile, senz'odio alcuno, senza invidia, senza sospetto, come il leone non ha sospetto del leone. Quella

fu veramente l'età dell'oro e l'uomo era sicuro tra gli uomini; non per altro se non perch'esso e gli altri uomini odiavano e temevano de' viventi e degli oggetti stranieri al genere umano; e queste passioni non lasciavano luogo all'odio o invidia o timore verso i loro simili» (P 2679-80).

I «nemici naturali» degli uomini sono esseri viventi o oggetti «stranieri al genere umano» - «fiere», «elementi», ec. Ne *La ginestra* si sceglie appunto un «elemento», il fuoco del vulcano, come metafora dell'inimicizia della natura. I «nemici naturali» sono nemici dell'esistenza umana, della volontà di vivere, della «natura» dell'uomo, del «sistema» secondo cui si costituisce tale «natura». La «natura» così intesa ha come vero nemico «l'empia natura», il gioco distruttivo del divenire, che si presenta con le sembianze dei «nemici naturali» degli uomini.

In questa situazione, la ragione e la sua forza annientante non sono ancora comparse, quindi il nemico dell'uomo è solo qualcosa di esterno («straniero») a lui («di fuor», *Palinodia*, v. 178), e produce «sventure accidentali» (P 56), che non corrompono il «sistema della natura». Anche la perdita di vigore, in cui consistono le malattie, la vecchiaia e la morte naturale, sono nemici esterni all'esistenza, che come tale vuole la vita, il vigore, la forza, non la loro diminuzione ed estinzione. Il timore e l'orrore si rivolgono a ciò che non è umano e uniscono gli uomini, stringendoli «in social catena».

Ma, dopo avere in qualche modo vinto il nemico esterno, gli uomini incominciano a combattersi tra di loro. Perdonò di vista il loro «nemico naturale» e dimenticano il timore e l'orrore che originariamente li tiene uniti contro la minaccia del divenire: «Ma trovate o scavate le spelonche, per munirsi contro le fiere e gli elementi, trovate le armi ed arti difensive, fabbricate le città dove gli uomini in compagnia dimoravano al sicuro dagli assalti degli altri animali, mansuefatte alcune fiere, altre impedito di nuocere, tutte sottomesse, molte rese tributarie, scemato il timore e il danno degli elementi, la nazione umana, per così dire, quasi vincitrice de' suoi nemici e guasta dalla prosperità, rivolse le proprie armi contro se stessa, e qui cominciano le storie delle diverse nazioni; e questa è l'epoca del secolo d'argento, secondo il mio modo di vedere; giacché l'aureo, al quale le storie non si stendono e che resta in balia della favola, fu quello precedente tale quale l'ho descritto» (P 2680).

3. «*Selve odorate*»

I versi 147-51 de *La ginestra* prevedono un tempo in cui la conoscenza della verità (il «verace saper») riconduce dinanzi agli occhi di tutti gli uomini l'antico e dimenticato orrore per il gioco annientante (quindi «empio») del divenire. In questa età futura, tutti hanno l'ardimento di sollevare lo sguardo sulla verità e di vedere l'insuperabile nullità di tutte le cose e lo stato dell'uomo, infelice «per essenza imm modificabile» (*Palinodia*, v. 195).

Ma non si tratta semplicemente dell'avvento della pura ragione, perché il canto indica, oltre ad esso, anche il ritorno di quei «pensieri» d'amore fra gli uomini, che nell'età dell'oro scaturiscono spontaneamente dall'orrore originario per l'«empia natura», ma che con l'avvento della visione della verità provengono dalla grandezza e dalla forza di tale visione.

Il canto si rivolge cioè al tempo in cui i popoli saranno guidati dall'opera del genio, attorno a cui rifiorisce l'illusione che è inseparabile dallo smascheramento di tutte le illusioni; il tempo in cui il fiore del deserto è «selva» e «foresta» (vv. 298, 304), cioè popolo. Il canto si identifica al profumo del fiore, ma sulla schiena del vulcano vede il fiore fiorire in «selve» e «foreste» e «stirpi» (v. 316).

Le antiche città ormai sono distrutte. Ai piedi del vulcano appaiono i loro scheletri. Nel silenzio che si è fatto, prima che il fuoco riemerga dalla terra, fioriscono le selve e i boschi della ginestra. Attendono il fuoco annientante, senza suppliche e senza orgoglio. È l'ultimo tempo dell'uomo. Nel loro ultimo tempo, tutti gli uomini hanno una natura nobile. L'amore per tutti gli uomini, che accompagna la «nobil natura», diventa una società dove dominano l'onestà, la rettitudine, la giustizia, la pietà, la probità (vv. 150-52, 154), cioè gli «enti immaginari» che sono sì le maggiori di tutte le illusioni (*P* 272), ma proprio per questo sono le condizioni che rendono possibile l'ultima vita e la forma di felicità che le è consentita - l'esser «contenta dei deserti».

4. «Congiurati i mondi»

Quando invece il deserto scontenta e si crede che l'uomo possa salvarsi dal nulla e insediarsi nell'immortalità e nell'eternità; quando le condizioni dell'ultima sopravvivenza - le virtù - sono considerate come condizioni della salvezza reale dal nulla, e la fede nell'eterno e nell'immortalità (le «superbe fole») sta al fondamento della legge che le prescrive e della volontà di praticarle -, allora esse vacillano sino a crollare, stanno in piedi come può starlo ciò che ha la propria sede nell'«errore» (vv. 154-57).

Il canto dice dunque che quando i popoli sono guidati dall'opera del genio - «dalla visione grande e forte» della verità - , le grandi illusioni hanno in essa la loro «radice» (v. 153), non nell'errore delle favole superbe. Anche le grandi illusioni dell'onestà, rettitudine, giustizia, pietà, probità (le illusioni che derivano «dal bello dal tenero dal grande dal sublime dall'onesto», *P* 272) sono errore, cioè «apparenza di piacere» (*ibid.*) che si presenta come piacere reale; ma sono gli errori che la grande e forte visione della verità - lo smascheramento di ogni errore - non può staccare da sé nemmeno quando vede in piena luce il loro essere errore e il carattere illusorio del piacere, felicità, contentezza che essi producono. Gli errori e le illusioni, la cui «radice» è la poesia, la grandezza con cui il genio esprime la verità. La volontà di potenza; come illusione della poesia, si pone al servizio della verità che vede la nullità della volontà di potenza, ed è l'ultimo respiro della vita prima di andare nel nulla. Il respiro del genio chiude la vita e fa rifiorire per l'ultima volta le grandi illusioni.

Separato da questa radice, l'amore tra gli uomini non è più possibile (tranne che nella vera e ormai perduta «età dell'oro», *P* 2679) e la società è il prevaricare dei più forti sui più deboli. È il tema sviluppato nei *Pensieri* sin dal 1820 che riappare nella *Palinodia*, dove non ci si rivolge ai boschi di ginestra, cioè al tempo in cui i popoli sono guidati dalle opere del genio, ma si considera soltanto il vano tentativo dell'«aureo secolo» (v. 38) di ripristinare l'«età dell'oro» (v. 99), costruendo il paradiso della ragione e della tecnica: «sempre in qualunque / pubblico stato» - in qualsiasi forma di società - «valore», «modestia», «fede» (fiducia nel prossimo), amore di giustizia saranno

assenti ed estranei («alieni») alla vita pubblica, «sfortunati saranno, afflitti e vinti» (vv. 69-75), e prevarranno la volontà di dominio e di potenza («imperio e forza») e le forme in cui essa si esprime: l'egoismo, la violenza, la malvagità, la frode, la calunnia, l'odio e l'emarginazione del genio (la «mediocrità») (vv. 75-96).

L'anima del genio è un muovere (*cellere*) verso la verità, portandosi avanti rispetto a (*ex*) quella di tutti gli altri; e quindi è *ec-celsa*; ma «... incontro all'alme eccelse / in arme tutti congiurati i mondi / fieno in perpetuo ...» «... in ogni forma di comun reggimento» (vv. 87-93). La volontà di esistere è volontà di potenza, egoismo, odio naturale per gli altri uomini, che si maschera di «amore universale», e nemmeno in «quella che sorge età dell'oro» (v. 99) la potenza della ragione e della tecnica ha la capacità di distruggere quell'odio («por quegli odi in pace», v. 102). Unendosi alla volontà di potenza, la ragione moderna è anzi «dottrina della scelleraggine ragionata» (P 125).

5. Genius

Solo quando «i mondi», portatisi oltre la volontà di potenza e la noia, deponessero le armi impugnate contro le anime eccelse che ardiscono sollevare gli occhi sulla verità dell'esistenza – solo quando i mondi abbandonassero la volontà di dominio e le favole superbe e diventassero i boschi della ginestra –, solo allora potrebbe esserci «il vero amore» tra gli uomini, ossia l'illusione che, come l'ombra accompagna il portatore del lume, così accompagna il genio, il portatore della verità. L'ombra che stende la contentezza sull'angoscia della luce.

Il genio si mostra «grande e forte» nella sofferenza (*La ginestra*, vv. 118-19) prodotta dalla visione vera della nullità del tutto. La stessa parola «genio» esprime questa forza e grandezza: «genio» (*genius*, da *geno*, *gigno*) significa propriamente «produttore della vita». (E la poesia è *poïesis*, produzione che conduce al di fuori del niente.) Il pensiero di Leopardi, costantemente misurato dal linguaggio, non può averlo dimenticato. Per i latini, *genio indulgere* («essere condiscendenti verso il proprio genio») significa rasserenare la vita fugace con la contentezza; e *genium suum defraudare* significa rattristarsi. Ma ormai il genio non può più guardare la vita indipendentemente dalla visione della verità, e poiché questa conoscenza mostra l'illusorietà di ogni vita, la vita prodotta dal genio è l'illusione che accompagna la verità come l'ombra il portatore della luce giunto alla fine del cammino.

XIV

LA MATEMATICA

I

Il nulla e l'analisi

1. Il paradiso della ragione e la «verissima pazzia»

La *ginestra* indica dunque un'alternativa al paradiso della ragione e della tecnica, destinato a farsi consumare dalla «assoluta e necessaria pazzia» della «ragione pura» (P 104) e a dissolversi nell'angoscia estrema della noia. Indica la possibilità dell'alternativa, non ne predice l'accadimento effettivo: la possibilità che quando quel paradiso (e tutti i paradisi) abbia a giacere come uno «scheletro» ai piedi del vulcano, come l'antica città distrutta, rimangano ancora, ad attendere l'ultima distruzione, le «selve odorate» della ginestra.

Il paradiso della ragione e della tecnica è destinato all'annientamento, perché la sua potenza è impotente di fronte al gioco annientante del divenire, e insieme - i due motivi si rischiarano a vicenda (X, 1, 4) - perché la ragione stessa annienta ogni volontà di esistere e quindi annienta ogni esistenza. La ragione vede «da per tutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita».

Quindi, proprio perché all'inizio della storia moderna la ragione è dottrina della volontà di potenza, la ragione annienta la potenza di cui è dottrina e annienta il culmine di tale potenza, il paradiso che si era voluto costruire sul fondamento di ciò che annienta ogni costruzione. Come «ragione pura» essa distrugge la vita, e prima di spegnerla completamente spinge nell'«assoluta e necessaria pazzia», la pazzia della completa inazione, che tuttavia è «verissima pazzia ... la pazzia la più ragionevole della terra, cioè la sola cosa ragionevole» (P 104). La pazzia dell'angoscia estrema della noia. (Nel «pensiero» di pagina 102-04, dove si parla della «verissima pazzia» della «ragione pura», si dice che essa è «la pazzia la più ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole», P 104; e questa espressione è usata nel «pensiero» di pagina 140-41, rivolto all'«oppressione smisurata» della noia: essa è «ragionevolissima, anzi la sola ragionevole», P 141 - la ragionevolezza e verità dell'«affogamento» nel nulla.) Il paradiso della ragione e della tecnica è destinato a diventare il luogo della «verissima pazzia» e della noia della pura ragione.

Se l'uomo agisce, agisce «in forza di una distrazione e di una dimenticanza» della ragione (P 104). Ma l'età moderna tende alla «ragione pura» e al suo paradiso, «e quindi alla morte, alla distruzione e all'inazione. E presto o tardi ci deve arrivare» (P 521-22). Se non vi è ancora arrivata ed è in movimento, e movimento, è perché il suo pensiero non è ancora «intiera filosofia» (pura visione della verità, filosofia «vera e perfezionata»), ma «mezza filosofia», che è sì «madre di errori ed errore essa stessa», ma non è «pura verità né ragione, la quale non potrebbe cagionar movimento» (P 520). Il movimento, e quindi il movimento storico, è prodotto dall'errore. Guidando l'azione (l'illusione,

l'errore), la ragione la distrugge – e rimane la verità angosciante. Più la guida della ragione verso la vita del paradiso si avvicina alla perfezione, più la vita sparisce.

(«L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione», *ibid.*; «la filosofia non ha mai cagionato né potuto cagionare alcuna rivoluzione o movimento o impresa ec. pubblica o privata; anzi ha dovuto per natura sua piuttosto sopprimerli, come fra i romani, i greci ec.», *ibid.* La rivoluzione francese è prodotta dalla mezza filosofia. «E infatti la mezza filosofia è la molla di quella poca vita e movimento popolare d'oggi», *P* 521.)

Nonostante l'apparenza, la volontà di potenza che tende al paradiso della ragione e della tecnica ha poca vita e poco movimento. Se la tendenza alla ragione (ossia alla morte, alla distruzione, all'inazione) spinge verso un'umanità guidata dalla ragione, verso il paradiso della ragione e della tecnica, questo paradiso è destinato a diventare il paradiso della morte, della distruzione, dell'inazione. La potenza di tale paradiso è apparente. (Ma anche il paradiso cristiano è una forma di paradiso della ragione umana – ormai liberata dalle tenebre del peccato – e della tecnica divina.) Il paradiso della ragione può esistere solo fino a quando non è perfettamente razionale.

2. La matematica e il nulla

La filosofia diventa tanto più «intiera» e perfetta quanto più diventa «matematica», «calcolo» del finito. Il pensiero di Leopardi si rivolge all'essenza della matematica: non solo a ciò che è presente in ogni forma specifica del sapere matematico e la sorregge e ne costituisce il senso fondamentale, ma alla «matematica», di cui le stesse scienze matematiche, nel loro complesso, sono una specificazione.

Più la ragione vede la finitezza del finito, più il finito diventa calcolabile, misurabile. «La matematica ... misura, ... definisce e circoscrive» (*P* 247). Questo non significa che la matematica alteri la verità. All'opposto, la matematica considera il proprio contenuto «secondo le regole della ragione» (*ibid.*), la fondamentale delle quali è il riconoscimento del carattere finito e circoscritto, quindi materiale, misurabile e calcolabile di ogni cosa. La ragione, con «le sue operazioni materialissime e matematiche» (*P* 107), non è che veda matematicamente una realtà non matematica, ma è la capacità di vedere matematicamente il carattere matematico della realtà, al di sotto della sua apparenza non matematica – al di sotto cioè del mondo dell'illusione prodotto dal «piano della natura». Appunto per questo «la natura non è materiale [e matematica] come la ragione» (*P* 107).

La «misura» è il carattere matematico della realtà. Ma scorgere la misura al di sotto dell'apparenza – al di sotto di ciò che immediatamente, nella vita, sembra senza misura, «smisurato» – significa scorgere la «nullità» del misurato. Stando all'apparenza, «non la grandezza delle cose, ma anzi la loro nullità ... è una pura illusione» – la nullità, che invece dal punto di vista della verità è «così evidente e sensibile al uomo» (*P* 246). Stando all'apparenza, anche l'«organizzazione» del più piccolo corpo «è una gran cosa», ossia è qualcosa di smisurato (*ibid.*).

Quando invece la ragione scende al di sotto dell'apparenza e misura lo smisurato, allora è un'illusione non la nullità della più piccola, ma la grandezza della più grande delle cose: «basta che l'uomo abbia veduto

la misura di una cosa, ancorché smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti o a congetturarle secondo le regole della ragione; [e] quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente ed egli ne rimane scontentissimo»: «è sparita ogni grandezza, ogni bellezza, ogni prestigio dell'idea che se ne aveva» (P 246-47, 18 settembre 1820); ossia è apparsa la nullità della cosa rispetto a ciò che ci attendeva da essa.

Si comprende così «perché la matematica sia contraria al piacere» (P 246), ossia alla volontà di infinità (smisuratezza) e di eternità: «il piacer nostro non vuol misura, ... non vuol confini ... non vuole analisi né cognizione intima ed esatta della cosa piacevole» (P 247), nemmeno se i confini siano «vastissimi» e «sia vinta l'immaginazione dalla verità» (*ibid.*). La matematica appartiene all'essenza della ragione, e appunto per questo «la matematica dev'esser necessariamente l'opposto del piacere» (*ibid.*).

3. La ragione e l'analisi

La potenza *analitica* della ragione è massima, perché vede la verità dell'essere (P 2941-43, luglio 1823). «La ragione [...] per sé, e come ragione, non è impotente né debole, anzi, per facoltà di un ente finito, è potentissima [vede l'evidenza di tutte le evidenze, la nullità del tutto]; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l'usa, e tanto più quanto maggiore uso ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere scema quello di chi l'esercita e la possiede, e più ella si perfeziona, più l'essere ragionante diviene imperfetto: ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto più impiccoliscono quanto ella cresce; e quanto è maggiore la sua esistenza in intensità e in estensione, tanto essere delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla» (P 2942). La ragione rende impotente chi la usa, nello stesso senso in cui la matematica si oppone alla felicità; annulla le cose, nello stesso senso in cui la misurazione mostra la nullità del misurato, rispetto alla sua apparente smisuratezza.

Mostrando (e dunque *constatando* – non: *producendo*) la nullità di tutte le cose, («il nulla è negli oggetti e non nella ragione», P 2943), la ragione *annienta* la volontà di esistere (ne produce l'annientamento). È «vera madre e cagione del nulla», sia nel senso che solo per essa la nullità di tutte le cose viene alla luce, sia nel senso che, manifestando la nullità dell'essere, la ragione annienta l'essenza dell'uomo, cioè la sua volontà di essere.

Annientante è dunque lo stesso carattere «analitico» della ragione: al di fuori del modo in cui la realtà è rivelata dalla ragione – cioè quando il mondo appare nell'immaginazione o nell'illusione – tutto appare o tende ad apparire grande, indefinito, infinito, smisurato, libero dai limiti del tempo; ma l'«analisi» razionale mostra che tutto è composto di parti, ossia di determinazioni finite e caduche, cioè nulle. La divisibilità di ogni ente in parti è l'essenza matematica dell'ente, e la matematica rende impossibile la felicità perché mostra la nullità di ciò in cui l'uomo cerca l'appagamento dei propri desideri.

II

La ragione e lo sviluppo dell'analisi

1. P 2942-43: il carattere analitico degli enti e il divenire

Come visione della verità, la ragione ha un carattere essenzialmente matematico. E proprio per questo non è limitata, non ha vista corta («non è impotente né debole», P 2942), ma porta alla luce la configurazione autentica e la verità ultima delle cose:

«Non diciamo che la ragione vede poco. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà, che lo spazio e gli oggetti le appariscono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finamente vede. Così ch'ella vede sempre poco, e in ultimo nulla, non perch'ella sia grossa e corta, ma perché gli oggetti e lo spazio tanto più le mancano quanto ella più n'abbraccia, e più minutamente gli scorge. Così che il poco e il nulla è negli oggetti e non nella ragione, (benché gli oggetti sieno, e sieno grandi a qualunqu'altra cosa, eccetto solamente ch'alla ragione). Perciocch'ella per se può vedere assaissimo, ma in atto ella tanto meno vede quanto più vede. Vede però tutto il visibile, e in tanto in quanto esso è e può mai esser visibile a qualsivoglia vista» (P 2942-43).

Il testo non si riferisce semplicemente al principio che l'analisi di un qualsiasi oggetto, pervenendo a parti sempre più piccole, tende al nulla. Questa tendenza al nulla, da parte dell'analisi, è espressione della nullità delle cose quale appare dal senso fondamentale della loro analiticità.

Quanto più la ragione vede, tanto più essa vede la nullità dell'«essere delle cose». *L'ana-lisi* è il vero elemento degli enti, perché ogni ente è «sciolto» dal tutto, dall'infinito, dalla «grandezza» - ossia è ana-litico -, e quindi è finito ed esposto alla minaccia ed alle incursioni del nulla. È «sciolto» dall'infinito, proprio perché è determinato; è determinato, proprio perché è «sciolto». Il suo essere determinato (circoscritto, finito, definito) è il suo essere esposto alla rapina del nulla; ed è così esposto, perché è «sciolto» dall'infinito ed è determinato.

Che l'analisi metta in evidenza parti sempre più piccole e quindi tenda verso il nulla e qualora fosse totalmente sviluppata mostrerebbe che il nulla, e non le monadi leibniziane (P 1635-36), è l'elemento ultimo dell'essere, tutto questo è una sorta di conferma della nullità dell'essente, che proviene dal rilevamento fondamentale del carattere analitico dell'essente - fondamentale, perché dire che l'essente ha carattere analitico significa che l'essente, appunto in quanto «sciolto», separato dall'infinito, *diviene*, emerge provvisoriamente dal niente; e il divenire è appunto l'evidenza fondamentale.

2. Lo sviluppo dell'analisi

Le più piccole parti di materia non possono essere composte da esseri immateriali («Monadi o Esseri semplici e incorporei», *P* 1635). Anche gli «atomi o particelle indivisibili e senza parti» «saranno sempre materia. Al di là non troverete mica lo spirito, ma il nulla» (*ibid.*). Resta da stabilire se l'analisi possa andare «al di là» dei supposti indivisibili ed *esaurire* il proprio contenuto – nel senso che non ci sia più altro da analizzare, perché l'analisi ha condotto di fronte al nulla, come elemento fondamentale dell'essente.

Se i *Pensieri* ritenessero che l'analisi è infinita e che l'*esaustione* dell'analisi infinita è realizzabile, essi affermerebbero allora, con l'eleatismo zenoniano, che il nulla costituisce l'essere (analizzabile). Ma mentre per Zenone questa conclusione è la ragione per cui si deve escludere che l'essere sia analizzabile, per Leopardi, per il quale l'essere in quanto essere è analizzabile, tale conclusione significherebbe che l'essere in quanto essere è niente.

Pensando che l'essere esce dal niente e vi ritorna, l'Occidente pensa che l'essere in quanto essere è niente; che l'essere è niente, proprio in quanto differisce dal niente.¹

Ma l'Occidente – quindi anche Leopardi – trattiene nel proprio inconscio questo, che è il suo pensiero essenziale, e maschera la persuasione che l'essere è niente con l'affermazione che l'essere *non* è niente.

Anche Leopardi scrive dunque: «Il corpo non si può comporre di non corpi, *come ciò che è di ciò che non è*; né da questo si può progredire a quello o viceversa ... Non v'è scala, gradazione, né progressione che dal materiale porti all'immateriale, *come non v'è dall'esistenza al nulla*. Fra questo e quello v'è uno spazio immenso, ed a varcarlo v'abbisogna il salto che da' leibniziani giustamente si nega in natura. Queste due nature sono affatto separate e dissimili *come il nulla da ciò che è*» (*P* 1636, corsivi miei).

Quando invece scrive che «il nulla è negli oggetti e non nella ragione» (*P* 2943, riportato nel par. 1), il linguaggio lo trascina verso il baratro in cui il suo pensiero *non intende* precipitare: l'affermazione che *l'essere è nulla*, proprio perché è essere.

3. «Il nulla è negli oggetti»

Leopardi afferma certamente e continuamente che l'essere è nulla («tutto è nulla», *P* 72); ma affermando che tutti gli esseri sono nulla egli *intende* affermare che tutti gli esseri escono dal nulla e si annullano – e *non* (questo è il baratro che l'Occidente nasconde nel proprio inconscio) che l'essere in quanto essere è nulla ed è nulla proprio in quanto differisce dal nulla. Il pensiero di Leopardi si porta sul ciglio del baratro. Guardando dentro di esso l'Occidente vedrebbe la propria follia. Fin sul ciglio, ma volgendo indietro lo sguardo.

E tuttavia quando Leopardi, considerando l'estremo sviluppo e dispiegamento totale dell'analisi, scrive che «il nulla è negli oggetti e non nella ragione», il suo linguaggio gli trascina lo sguardo *verso* il baratro, cioè verso la pura identità dell'essere e del niente – quell'identità che, intravista (o vista indirettamente, attraverso la mediazione del concetto di divenire, ossia dell'uscire e del ritornare nel niente), fa dire a Leopardi che la visione di essa è «pazzia» (*P* 103-04). Ma poiché, per quanto trascinato verso il baratro, lo sguardo non vi si volge completamente e non lo fissa, Leopardi dice che si tratta di

«verissima pazzia» (il «nulla verissimo e certissimo delle cose», *ibid.*), cioè della pazzia che mostra come stanno veramente le cose, e non della pazzia che, proprio in quanto tale, afferma ciò che è impossibile, ciò che non può esistere, il *nulla* – il nulla essendo appunto l'autentico contenuto della persuasione che le cose siano nulla.

Quando Leopardi scrive: «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose ... sarebbe pazzo assolutamente ... e tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia» (*ibid.*), intende dire che questa «assoluta e necessaria pazzia» (P 104) è prodotta *non* dalla persuasione che l'essere *in quanto essere* è nulla (questa persuasione è il baratro che pur essendo l'anima dell'Occidente è l'inconscio su cui nessun pensatore dell'Occidente fissa lo sguardo), ma dalla persuasione che l'essere *si annulla* (ed esce dal nulla), e in questo senso è *nulla*.

Leopardi *pronuncia le parole* della Follia essenziale ed essenzialmente nascosta dell'Occidente – *l'essere è nulla*, le cose sono nulla, «il nulla è negli oggetti» –, ma in esse, come già si è rilevato (I, III, 3), non vede (in quanto pensatore dell'Occidente, *non può vedere*) la Follia estrema, l'errore impossibile, l'estrema contraddizione, ma, all'opposto, «la sola cosa ragionevole e verissima» (*ibid.*), l'antitesi più radicale della «contraddizione evidentissima e formalissima» – anche se si rende conto che «la sola cosa ragionevole» e «verissima» è la più angosciante e la sua visione è «pazzia», l'«affogamento» e l'«oppressione smisurata» della noia (che è «tutto morte», «più sepolcrale, senz'azione, senza movimento, senza calore e quasi senza dolore» di «quella medesima morte prodotta *immediatamente* dalle sventure», che è «cosa più viva», P 140-41).

4. «Il poco e il nulla è negli oggetti»

L'Occidente, pensando che l'essere si annulla, pensa che l'essere in quanto essere è *nulla*, ma trattiene nell'inconscio questo pensiero. Appunto per questo, il pensiero di Leopardi, che più di ogni altro si volge verso questo inconscio, ma che, come ogni altro pensiero dell'Occidente, non giunge a fissarlo (e che tuttavia, intravedendolo, lo considera pur sempre come verità, «verissima pazzia»), appunto per questo il pensiero di Leopardi si arresta indeciso nell'interpretazione dell'analisi: indeciso se considerare realizzabile l'esauzione dell'analisi infinita dell'essente (nel qual caso il nulla sarebbe l'elemento essenziale dell'essere e diventerebbe esplicita l'identità inconscia dell'essere e del nulla – ma il testo di P 1635-36 esclude che «ciò che è» si possa «comporre» di «ciò che non è», e quindi impedisce che tale identità divenga esplicita), oppure se, aristotelicamente, considerare l'analisi infinita non come qualcosa di *attuale*, ma di *potenziale*, sì che «in atto» (P 2943; si tenga presente il testo di P 2942-43, riportato nel par. 1), l'analisi razionale, in qualsiasi fase del suo sviluppo, è sempre *finita*, per quanto estesa essa possa essere. («Sinché la materia è materia, ell'è divisibile e composta», P 1635.)

Appunto per questa indecisione il testo di P 2943 non dice semplicemente che «il nulla è negli oggetti», ma che «il poco e il nulla è negli oggetti» – un'espressione, questa, che non lascia l'oggetto in compagnia solamente del nulla, ma del «poco» e del nulla, ossia del «poco» che nell'analisi tende al nulla.

Appunto per quella indecisione il testo di P 2943 dice, della ragione,

che «*in atto* ella tanto meno vede quanto più vede» (corsivo mio), cioè quanto più la sua analisi è sviluppata, tanto meno essere possiede il contenuto dell'analisi - dove il «tanto meno ... quanto più», più che esprimere l'esautione realizzata, in atto, dell'analisi infinita, esprime il tendere verso tale esautione, cioè l'esautione in potenza, sì che «in atto» l'analisi è sempre un processo non esaurito.

5. La ragione «vede tutto il visibile»

È vero che quando l'analisi infinita si fosse spinta al massimo, cioè fosse esaurita e vedesse al massimo, essa vedrebbe il minimo, cioè il nulla, e imbattendosi nel nulla vedrebbe tutto quello che c'è da vedere, «tutto il visibile» (e vedendo tutto il visibile vedrebbe che il nulla costituisce l'essere, cioè vedrebbe l'identità dell'essere del nulla). Ma non è a questo che sembra alludere il testo di *P* 2943, quando, della ragione, dice: «Vede però tutto il visibile, e in tanto in quanto esso è e può mai esser visibile a qualsivoglia vista». Quell'«in tanto in quanto» sembra dire cioè che la ragione vede sì tutto il visibile, *ma nella misura in cui esso è visibile*, e visibile non può essere (secondo l'insegnamento di Aristotele) il contenuto dell'analisi infinita, pervenuta al proprio esaurimento, (tale contenuto è appunto il nulla), ma è sempre il contenuto di un'analisi parzialmente sviluppata - un contenuto, quindi, che ha sempre un certo grado di positività.

Ma è anche possibile che il testo, dicendo che la ragione «vede tutto il visibile», nella misura in cui può essere visibile, intenda semplicemente riaffermare quella capacità di vedere della ragione, che quanto più è forte, tanto più indebolisce il proprio contenuto e chi la possiede.

III

La felicità, l'infinito e l'analisi

1. L'infinito e l'analisi

L'essente ha un carattere analitico, perché è «sciolto» dall'«infinito», ossia è finito e determinato e lasciato nel divenire. (È lasciato al divenire, perché è finito, sciolto dall'infinito; è finito, sciolto dall'infinito, perché è lasciato al divenire.)

Il carattere «analitico» degli essenti li scioglie dall'«infinito» (cioè dall'eterno) «immaginario» a cui essi sono originariamente legati dalla volontà di esistere, che è volontà di infinito e di eterno e stabilisce quindi «un rapporto continuo delle cose coll'infinito» (*P* 103): non solo le proietta e le immerge nell'infinito, ma le vede esse stesse infinite, giacché ognuna di esse le mostra la presenza dell'infinito.

Lo sviluppo dell'analisi mostra che lo scioglimento dall'infinito è esso stesso, per ogni essente sottoposto all'analisi, l'esser sciolto dall'infinito, da parte di tutte le parti che compongono l'essente: in ogni essente, l'esser sciolto dall'infinito e lasciato al divenire si ripete per ogni parte dell'essente. Se l'esser sciolto dall'infinito e lasciato al divenire, da un lato, e la finitezza dell'essente, dall'altro, sono la nullità dell'essente, la ripetizione dello scioglimento e della finitezza mostra all'infinito la nullità dell'essente, cioè il suo divenire.

L'analisi mostra che l'essente è il trovarsi infinitamente sciolto dall'infinito, perché esso è, all'infinito (ossia per ognuna delle sue parti), divenire, ossia uscire e ritornare nel niente.

Lo scioglimento dall'infinito, a differenza che in Hegel, è una dialettica apparente, perché l'infinito è illusorio e lo scioglimento dall'infinito - l'analisi - ha appunto il compito di mostrare l'illusorietà dell'infinito. Per Hegel il divenire riconduce nell'infinito - riunisce ad esso - la determinazione analitica inizialmente «sciolta» dall'infinito. Ve la riconduce, perché per Hegel l'infinito - l'Essere assoluto - è eterno (sia pure come struttura eterna del divenire).

Ma nel pensiero di Leopardi, che apre la strada alla negazione più radicale di ogni eternità, il carattere analitico dell'essente equivale al carattere illusorio dell'infinito: che l'essente sia «sciolto» dall'infinito significa che l'annientamento dell'essente non è, come in Hegel, il punto di passaggio per la ricostituzione dell'unità, ma il punto di arrivo della dialettica - della dialettica «negativa» che, si dice nella *Scienza della logica*, ha «il Nulla come risultato».

2. La felicità e l'analisi

Nel pensiero di Leopardi - si è già rilevato - l'analisi non è soltanto il processo conoscitivo che tende al nulla come elemento ultimo dell'essere, ma è l'annientamento della capacità dell'essente di

soddisfare i desideri dell'uomo. «Basta che l'uomo abbia veduto la misura di una cosa, ancorché smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti o a congetturarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente ed egli ne rimane scontentissimo» (P 246-47).

Vedere il carattere analitico dell'essente - sia in relazione al senso fondamentale di tale carattere, sia in relazione ad ogni tappa della discesa dell'analisi verso il nulla - significa cancellare l'infinità (grandezza, smisuratezza, vaghezza) in cui esso dapprima si presenta, in quanto contenuto dell'immaginazione, dell'illusione o di un grado meno sviluppato della ragione; significa cancellare l'aspetto (illusorio) per il quale l'essente rende in qualche modo felici.

Sviluppando l'analisi si sviluppa il processo di annientamento della felicità e delle sue tracce sempre più impercipienti. Alla ragione analitica gli oggetti appaiono sempre «più piccoli» e nulli, perché sempre più appaiono privi dell'essere che l'immaginazione e l'illusione aveva loro attribuito: «è sparita [ossia è apparso che non era mai esistita] ogni grandezza, ogni bellezza, ogni prestigio dell'idea che se ne aveva» (P 247).

3. Verso il dominio della ragione matematica

La «tendenza» dell'età presente verso la ragione - cioè (P 520-22) verso la morte, la «distruzione» e l'«inazione» - è dunque tendenza verso il pensiero razionale-matematico e la tecnica fondata sul calcolo. La potenza della tecnica e delle «macchine al cielo emulatrici» (*Palinodia*, vv. 48-52; 122-32), della società basata sul calcolo della ricchezza (*ibid.*, vv. 57-59; 138 sgg.), sui «mercati e le officine» (*ibid.*, v. 254) e la comunicazione di massa (*ibid.*, vv. 145 sgg.) sembra destinata a crescere senza fine (*ibid.*, vv. 48-54). Ma è la potenza fondata sul pensiero razionale-matematico, e quindi è destinata a fallire non solo perché ogni potenza è impotente rispetto al nulla, ma perché il pensiero razionale-matematico, in quanto analisi che mostra la nullità dell'essente, annienta la volontà di agire. «E l'azione presente non può essere se non effimera e finirà nell'inazione, come per sua natura è sempre finito ogni impulso, ogni cambiamento operato nelle nazioni da principio e sorgente filosofica, cioè da principio di ragione e non di natura inerente e sostanzialmente e primordialmente all'uomo» (P 522, 18 gennaio 1821).

Tuttavia per Leopardi il pensiero moderno - che è appunto il pensiero razionale-matematico nella sua forma più matura - non riesce a cogliere la propria essenza, cioè il suo essere visione vera della nullità dell'essente; quindi non riesce nemmeno a cogliere la propria destinazione alla morte, alla distruzione e all'inazione.

Appunto per questa distanza tra ciò che il pensiero moderno sa di sé e la sua essenza autentica, il pensiero moderno può presentarsi come movimento verso la produzione del paradiso della ragione e della tecnica, ed essere nello stesso tempo tendenza verso l'inazione e il nulla; presentarsi come volontà di potenza ed essere la distruzione di ogni potenza. Tale pensiero coglie certamente il proprio carattere razionale-matematico e la sua forza distruttiva rispetto al passato, ma non comprende che la distruttività di questa forza si rivolge anche e innanzitutto contro la stessa volontà di agire e di raggiungere la felicità e il paradiso.

Il pensiero moderno isola il proprio carattere razionale-matematico

dalla visione della nullità di tutte le cose, e attribuisce quel carattere alla natura, ossia lo considera come esistente «in natura».

Di fronte ai passi in cui Leopardi nega che tale carattere possa esistere «in natura» (cfr. ad esempio *P* 582-86, 29-31 gennaio 1821), non si deve dimenticare che con questa espressione Leopardi non indica semplicemente l'esistenza, ma l'esistenza nel suo essere, necessariamente, volontà di ignorare la verità dell'esistenza. La ragione matematica vede la verità dell'esistenza, vede cioè quello che l'esistenza non vuol vedere; e quindi, se il carattere analitico-matematico è il tratto essenziale dell'esistente in quanto esistente, tale carattere non può trovarsi «in natura», ossia nell'esistente in quanto volontà di ignorare la verità dell'esistenza, non può trovarsi nell'esistente in quanto illusione, volontà di illudersi.

«Appuramenti, ... circoscrizioni, ... esattezze, ... strettezze,... sottigliezze, ... dialettiche, ... matematiche non sono in natura e non devono entrare nella considerazione dell'ordine naturale, perché la natura effettivamente non le ha seguite» (*P* 582). L'«ordine naturale» è appunto ciò che è «in natura», l'ordine che deriva dalla volontà dell'esistenza di ignorare la verità. Quelle esattezze, dialettiche e matematiche, in cui la verità appare, non sono quindi «seguite» dalla natura, che anzi volta loro le spalle per sopravvivere e non le guarda, cioè «non sono in natura e non devono entrare nella considerazione dell'ordine naturale» (ossia di ciò che la natura vuole).

XV

LA MATEMATICA E IL GENIO

I

Perfezione e imperfezione della ragione matematica

1. *Le «matematiche non sono in natura»*

«E dovunque ha luogo la perfezione matematica, ha luogo una vera imperfezione (quando anche [= anche quando] questa rimedii ad altri più gravi inconvenienti e corruzioni), cioè discordanza dalla natura e dall'ordine primitivo delle cose, il quale era combinato in altro modo e fuor dal quale non v'è perfezione, benché questa non sia mai assoluta, ma relativa. La stretta precisione entra nella ragione e deriva da lei, non entrava nel piano della natura e non si trovava nell'effetto [non vi si trovava effettivamente]. È necessaria ai nostri tempi, dove l'ordine delle cose è corrotto» (P 583).

La «perfezione matematica» è il carattere analitico considerato nella sua purezza, il carattere per il quale l'esistente è perfettamente «sciolto» dall'infinito dell'illusione. Quindi la «perfezione matematica» è «vera imperfezione» perché è in discordanza non con la verità, ma con la volontà di evitare la verità (ossia con l'«ordine primitivo delle cose», con il «piano della natura») - la vera perfezione essendo appunto la capacità di realizzarsi, da parte di questa volontà.

«La stretta *precisione* entra nella ragione» (corsivo mio), perché il carattere analitico-matematico dell'esistente è il contenuto della ragione. La *lysis* («scioglimento») con cui l'analisi scioglie l'esistente dall'infinito illusorio in cui l'esistente dapprima si presenta - e questo suo presentarsi è appunto il suo trovarsi «in natura» (nell'«ordine primitivo delle cose», nell'«ordine naturale», nel «piano della natura») - è il *caedere* («tagliare») con cui la pre-cisione (*prae-cidere*: *prae-caedere*) taglia e separa la determinatezza e l'«esattezza» dell'esistente dall'indeterminatezza, imprecisione, vaghezza dell'infinito illusorio e felice.

L'«esatto» è appunto l'*ex-actum*, ciò che è «spinto fuori», strappato all'inesattezza e indeterminatezza dell'infinito illusorio al quale l'esistente tende «in natura». Spinto fuori dall'inesattezza e indeterminatezza, l'*ex-actum* si presenta come «compiuto», «terminato», «determinato», quindi come «ciò che si può misurare, esaminare, pesare», e quindi «esigere» e «riscuotere» - tutti significati, questi, indicati da *exactum*. E quando chi lo pesa e lo riscuote è la natura, cioè la volontà infinita di piacere e di felicità, è inevitabile che esso deluda: «la matematica è contraria al piacere».

2. *La felicità dopo la corruzione*

La «stretta precisione», l'esattezza analitico-matematica della ragione «è necessaria ai nostri tempi, dove l'ordine delle cose è corrotto» (P 583).

Ma la natura è corrotta dalla visione della verità, ossia da ciò che nella ragione raggiunge la piena trasparenza. Nel tempo in cui la natura è corrotta dalla ragione, la precisione matematica della ragione «è necessaria».

La natura corrotta, infatti, non è una natura totalmente distrutta: permane, nonostante la corruzione, quella volontà di felicità, che appartiene essenzialmente e originariamente alla natura. Ma dopo l'irruzione della ragione è inevitabile che la natura si rivolga ad essa per ottenere la felicità. Ormai, solo la ragione può tentar di rimediare al guasto da essa prodotto. La ragione non può dimenticare se stessa e accoglie nella propria luce il desiderio di felicità che riesce a sopravvivere nonostante l'irruzione della luce annientante della ragione (la luce da cui la natura è «incendiata», P 22. Ed è ancora il fuoco una metafora con cui Leopardi, quasi vent'anni dopo, indica l'incendio del divenire: il fuoco incendia l'uomo «e dentro», quando il fuoco è ragione, «e di fuor», *Palinodia*, vv. 177-78, quando è il fuoco del vulcano. Il monte sterminatore agisce anche *all'interno* dell'uomo, come incendio della ragione).

Per ottenere la felicità la natura può rivolgersi alla ragione, perché la ragione moderna ignora la propria essenza annientante, e quindi si assume il compito di condurre l'uomo alla felicità, e al paradiso dove la natura corrotta non può ormai più condurlo. La ragione moderna, soprattutto nella quale «ha luogo la perfezione matematica», è «rimedio» (P 562, 578-79, 583) «ad altri più gravi inconvenienti e corruzioni» (P 583), ossia è il rimedio dei mali della società premoderna (P 543-91, 22-31 gennaio 1821); e tuttavia essa è pur sempre corruzione della natura, «vera imperfezione... cioè discordanza dalla natura e dall'ordine primitivo delle cose» (P 583).

3. La ragione ritorna «in parte» alla natura

Nella «natura» («in natura») la volontà di felicità è insieme volontà di liberarsi dall'*orrore* (*La ginestra*, vv. 147-48) per «l'empia natura», per l'inspiegabile divenire del mondo (si può essere felici solo se si è liberi dall'orrore per la produzione-distruzione delle cose). Addossandosi il compito della natura (dare la felicità all'uomo), la ragione moderna ritorna in qualche modo alla natura, ma, appunto, in qualche modo, *parzialmente* (P 562-75). È un movimento destinato a fallire, perché la ragione, che è corruzione e antitesi della natura, non potrà mai ritornare alla natura fino al punto di identificarsi con essa.

Nel genio la ragione conosce la nullità del tutto e la propria essenza annientante, non si propone di dare all'uomo la felicità. Tuttavia anche nel genio la ragione (il «verace saper») ritorna in qualche modo alla natura, la «riconduce» a sé, ma *parzialmente*. Ritorna in qualche modo alla natura, perché «in parte» riconduce a sé l'antico «orrore» per il divenire («contra l'empia natura»), che «strinse i mortali in social catena»: «quando ... quell'orror ... fia ricondotto in parte» (*La ginestra*, vv. 146-50). Il genio non vuole salvarsi da tale orrore per raggiungere la felicità, ma riconduce a sé l'antica e «naturale» unione dei mortali contro di esso; «in parte», perché soprattutto col genio la ragione è cosciente della propria assoluta estraneità alla natura.

D'altronde, ciò che riconduce alla vita l'antica unione naturale «contra l'empia natura» non è semplicemente la visione della verità, ma la forza e grandezza che tale visione ha nel genio, giacché è a tale forza e

grandezza che appartiene il «vero amor», l'atteggiamento cioè che nel genio corrisponde alla «social catena» degli antichi uomini naturali. E se soprattutto nel genio la ragione non può ritornare alla natura (e solo «in parte» può ricondurla a sé), dopo l'irruzione della ragione è soprattutto nel genio – nella potenza del suo canto – che la natura è presente e fa sentire la sua voce. Ponendosi nell'estrema lontananza dalla natura, il genio si mantiene nell'estrema vicinanza ad essa. La ragione moderna tenta di ritornare alla natura, per far rivivere il sogno della felicità; la ragione del genio ritorna alla natura, perché il sogno della felicità è inevitabilmente legato alla grandezza del canto in cui la ragione si esprime e che nel genio la ragione conosce come sogno.

4. L'imperfezione della ragione perfetta

Se l'uomo moderno, ormai, può tendere alla felicità solo sul fondamento della ragione matematica, l'*exactum* delude il desiderio infinito di felicità. Ma la moderna ragione matematica non può saperlo, perché ignora la propria essenza, il proprio essere la vera visione della nullità e finitezza, cioè dell'esattezza di tutte le cose – ignora che l'esattezza è la radice della nullità delle cose –, e quindi si propone di costruire la felicità e il paradiso sulla base dell'esattezza (precisione, analiticità) dell'esistente.

«La natura, sola fonte possibile di felicità anche all'uomo sociale, è sparita. Ecco l'arte [cioè l'artificio tecnico], la ragione, la meditazione, il sapere, la filosofia si fanno avanti per supplire all'assenza o corruzione della natura, rimediarci, sostituire i loro (pretesi) mezzi di felicità ai mezzi della natura, occupare insomma il luogo da cui la natura era cacciata e far le di lei veci, condurre l'uomo cioè a quella felicità a cui la natura lo conduceva» (P 562). «Arte» [cioè tecnica, artificio], «ragione», «meditazione», «sapere», «filosofia» sono appunto i modi in cui si esprime la moderna ragione matematica, «la matematica delle cose, delle regole, delle forze» (P 565).¹

La «perfetta ragione», cioè «la matematica delle cose, delle regole, delle forze» diventa «indispensabile» (P 564) per impadronirsi della felicità. Ma si tratta di «un male indispensabile per rimediare o impedire un maggior male» (P 578), «e sebbene non nuoce più il primo male [ossia una società che non è più natura, che è già corruzione della natura, ma che ancora non è guidata totalmente dalla ragione], nuoce il rimedio». (P 579).

«Quei governi e quelle cose d'ogni genere che da principio e secondo natura sarebbero ed erano perfette, tolta la natura non possono più esserlo malgrado qualunque sforzo della ragione, del sapere, dell'arte; e queste non possono mai riempire il luogo della natura e fare perfettamente le di lei veci; anzi, rimediando a un male, ne introducono necessariamente un altro; perché esse stesse, introdotte che sono in qualunque genere di cose, ne formano una imperfezione [cioè una natura corrotta] e rendono quella tal cosa imperfetta per ciò solo che le contiene (22-29 gennaio 1821)» (*ibid.*).

Ma, ancora una volta, l'imperfezione che la ragione introduce nelle cose e le corrompe è la visione stessa della verità delle cose. La volontà moderna – che si esprime nel modo più visibile nei «tempi matematici» della rivoluzione francese (P 160-61) – di «ridurre tutto alla pura ragione» e «geometrizzare tutta la vita» (*ibid.*), intende raggiungere la felicità mediante «l'uso intiero, esatto e universale della ragione e della

filosofia», crede che in «un popolo esattamente filosofo e ragionevole» l'uso intiero, esatto e universale della ragione sia il «fondamento» della felicità (*P* 358).

II

Necessità e natura

1. *Necessità della ragione e non necessità della natura*

La ragione mostra «la necessità», ossia mostra, delle cose, «il come non possano non andare» (P 585); è diretta a «dimostrare impossibile il contrario» (quando si riferisce «alla speculativa») e (quando si riferisce «alla pratica») a costruire un mondo in modo da «rendere impossibile il contrario» (*ibid.*). Vede e realizza la verità incontrovertibile, in relazione alla quale, appunto, è «impossibile il contrario». Ma proprio l'incontrovertibilità della visione della verità rende estrema l'imperfezione nella natura, perché è inevitabile che l'esigenza dell'incontrovertibile finisca col condurre alla ragione moderna e alla sua essenza – ossia alla visione della nullità delle cose –, e l'essenza della ragione rende impossibile la felicità che la ragione, in quanto moderna, pur intende realizzare.

La natura invece ottiene la felicità, ma attraverso l'inesattezza e indeterminatezza dell'illusione, che, fondamentalmente, è l'illusione dell'infinito e dell'eterno. È sì necessario che l'esistenza voglia se stessa e la felicità (e tale necessità appartiene appunto al contenuto della ragione), ma questa volontà non costruisce un piano incontrovertibile e necessario, assolutamente garantito, dove il contrario è impossibile, bensì un piano approssimato, la cui realizzazione avviene «facilmente» (cioè non necessariamente) (P 584). Un «piano», dunque, che può essere violato come in effetti è stato violato e corrotto dall'irruzione della ragione.

Se il «piano» adottato dalla natura per essere felici fosse stato inviolabile, incorruttibile e incontrovertibilmente garantito, esso sarebbe già stato il piano della ragione, il piano razionale-matematico destinato a non poter mai realizzare il paradiso da esso pianificato. Il piano della natura può dare la felicità perché è violabile; e proprio perché è violabile è stato violato dall'irruzione della ragione – né può essere ricostituito (o lo può essere solo «in parte»): «*dappresso a poco*», il *facilmente* e simili altre idee non convengono ai sistemi presenti [della ragione], dove nulla è, se può non essere: convengono ottimamente alla natura, dove infinite cose erano e potevano non essere, ma la natura aveva provveduto bastantemente, quando aveva provveduto che non fossero e non erano in fatto. Altrimenti come si sarebbe potuta corromper la natura e l'ordine delle cose [si tratta della corruzione determinata dall'insorgere della ragione nella natura] in quel modo in cui vediamo che ha fatto? Della qual corruzione tutti, più o meno, bisogna che convengano. Ma ciò non avrebbe potuto accadere se tutto quello che era non avesse potuto non essere, né essere, né andare altrimenti. Il qual effetto [ossia il non poter non essere, o il non poter essere altrimenti] è lo scopo della ragione e de' presenti sistemi, sempre diretti a rendere impossibile il contrario, se il sistema appartiene alla

pratica, e a dimostrare impossibile il contrario, se il sistema appartiene alla speculativa» (P 583-84).

Leopardi non intende dire che i piani della ragione siano incontrovertibilmente garantiti. All'opposto, ne vede l'inevitabile fallimento. Parlando della «necessità» della ragione moderna, egli si riferisce quindi alla *volontà* di necessità e di incontrovertibilità che compete alla ragione moderna in quanto incapace di comprendere la propria essenza, la visione cioè della nullità di tutte le cose, immerse nel divenire del tutto. (*L'epistème* moderna è appunto la ragione moderna, in quanto non riesce a scorgere la propria essenza.) L'autentica necessità e incontrovertibilità, per Leopardi, è appunto questa visione – che è insieme visione del «sistema della natura», ossia dell'esistenza come volontà infinita di esistere e di essere felice. Tale visione (che è la fede nel divenire) è l'autentica necessità e incontrovertibilità per Leopardi e per tutto il pensiero occidentale – anche se solo la filosofia contemporanea, negando ogni eterno e ogni immutabile, identifica la dimensione del divenire e la totalità dell'essere.

Che la ragione moderna non colga la propria essenza, poi, non è dovuto a semplice incapacità concettuale, ma al suo non essere ancora «ragione pura», cioè alla sua «mescolanza» con la *natura*: volendo sopravvivere, la natura – l'esistenza – evita appunto di guardare ciò che essa è veramente al di là del modo illusorio in cui essa si concepisce e si vive. La filosofia moderna evita di guardare la propria essenza, nello stesso senso in cui la natura evita di conoscersi veramente.

2. L'approssimazione della natura e i mali che non derivano dall'uomo

L'approssimazione, la mancanza di necessità, l'andare «alla buona» (P 587), nel piano della natura volto a realizzare la felicità, consente non soltanto la corruzione della natura ad opera della ragione, ma anche tutti quegli «inconvenienti, aberrazioni, accidenti particolari contrari all'ordine generale» della natura, che «non... derivano da noi», ma sono «indipendenti affatto dall'azione e dall'ordine nostro», quegli «accidenti che si chiamano mali, disastri, ec.» (P 585-86), e dei quali la *Palinodia* e *La ginestra* incolperanno la «natura crudele», l'«empia natura».

L'approssimazione e controvertibilità del piano naturale (ossia dell'«ordine generale» in cui consiste la natura in quanto desiderio di felicità) rendono possibile la felicità (in quell'unico modo in cui la felicità è possibile, cioè come illusione), e insieme, e proprio perché tali, rendono possibile l'infelicità che scaturisce dalla violazione del piano naturale ad opera della ragione e degli «accidenti» indipendenti dall'uomo.

Gli «accidenti» negativi (e anche la ragione è un «accidente» negativo) «non ... sono ... matematicamente e necessariamente esclusi» dal piano della natura «e sono da lei quasi permessi, in quel modo, come dicono i teologi, che Dio permette il peccato che è sommo male e imperfezione, ma accidentale» (P 586). (Nell'edizione Le Monnier il soggetto di quest'ultima frase è «le dette imperfezioni accidentali», e quindi l'«esclusi» e il «permessi», al maschile, è un errore di trascrizione.) «Il piano, il sistema, la macchina della natura, è composta e organizzata in altra maniera da quella della ragione e non risponde all'esattezza matematica» (*ibid.*).

La perfezione della natura (ciò che è perfezione dal punto di vista

della natura) consiste nella sua imperfezione (dal punto di vista della ragione); e rispetto al desiderio di felicità la perfezione della ragione è il fondamento della sua incapacità a rendere felici, cioè della sua radicale imperfezione.

3. Ripresa: «tutto il preciso non è naturale»

Ignorando la propria essenza, la filosofia moderna ignora che il «sistema» - il «piano» - della natura è la volontà di evitare la verità che in tale essenza si mostra e quindi il carattere matematico della verità; e, all'opposto, ritiene che la natura abbia carattere matematico, così come, in quanto ragione politica, la filosofia moderna intende «geometrizzare tutta la vita»: i «filosofi, massime moderni, i quali, assuefatti all'esattezza e precisione matematica, tanto usuale e di moda oggidì, considerano e misurano la natura con queste norme, credono che il sistema della natura debba corrispondere a questi principii, e non credono naturale quello che non è preciso e matematicamente esatto: quando anzi, per lo contrario, si può dir [che] tutto il preciso non è naturale; certo è un gran carattere del naturale il non esser preciso» (*P* 584-85).

Ancora una volta (cfr. XIV, II, 1): questo testo non dice che l'esistente non ha carattere matematico: all'opposto, dice che proprio perché all'esistente *compete* essenzialmente tale carattere, e, d'altra parte, proprio perché l'esistente è volontà di esistere e desiderio di felicità e quindi evita di conoscere il proprio carattere essenziale, proprio per questo il piano e il sistema che tale volontà e tale desiderio tendono a realizzare - cioè il piano e il sistema della natura - non rispondono ad alcun criterio matematico; ed errano quindi i filosofi moderni a porre come naturale ciò che è matematicamente esatto. Il «naturale» è il desiderio di felicità e di piacere, ed esso costruisce un mondo (si fa guidare da un «piano») che, come mondo dell'illusione, è in contrasto col carattere matematico che necessariamente compete a tutto ciò che esiste e quindi anche al soggetto dell'illusione «naturale».

III

L'«eminenza» del genio

1. *La matematica e il genio*

L'età moderna tende verso la ragione matematica, verso la volontà di calcolare la produzione della felicità e del paradiso. Ma tale ragione, nella sua essenza, è annientamento; e quanto più il pensiero moderno, avendo al proprio centro la ragione matematica, si avvicina alla comprensione dell'essenza annientante di essa, tanto più cresce la forza annientante della ragione.

Ma anche il fiore del deserto - la nobile natura del genio - è visione della verità, ossia della nullità di tutte le cose: anche il fiore del deserto è ragione, e quindi ragione matematica. Anzi, in esso la visione della verità giunge alla massima trasparenza e prevede ed anticipa il punto di arrivo dell'età moderna, nel suo muoversi verso la comprensione della propria essenza.

Nel fiore del deserto la filosofia è però unita alla poesia, la ragione alla natura: sia nel senso che, in esso, la grandezza e potenza della visione della nullità delle cose tiene sollevati al di sopra del nulla, nell'illusione che permane anche dopo il suo smascheramento; sia nel senso che la visione della verità è inseparabile dalla visione ed esperienza dell'errore e delle illusioni, e quindi comprende che la natura è volontà di evitare la verità e di illudersi.

La visione della verità, nel genio, vede che ogni esistente è finitezza analitico-matematica e, insieme, volontà di esistere e di essere felice, e che questa volontà (il «piano» della natura) lo spinge a lasciarsi alle spalle e ad evitare la coscienza della propria finitezza (e del carattere analitico-matematico che le compete) e a costruire un mondo (illusorio) irriducibile alla realtà finita analitico-matematica.

2. *Una matematica diversa*

Appunto per questo, nel genio, il carattere matematico della natura non appare isolato dal carattere poetico della natura; e, non isolato, è inevitabile che lo stesso carattere matematico della natura mostri tratti diversi da quelli che presenta quando, come accade nel pensiero moderno, esso viene separato dal «poetico» esistente nella natura. Il pensiero di Leopardi indica cioè la necessità di una matematica diversa da quella storicamente realizzatasi, e in cui d'altra parte non può venir meno, anzi, diventa estrema la forza annientante della ragione matematica. È la matematica del genio.

Isolando dal poetico l'elemento matematico, il filosofo moderno «non conoscerà mai il vero, [e] si persuaderà e proverà con la possibile evidenza cose falsissime» (*P* 1833); «non conoscendo altra esistenza nella natura che il ragionevole, il calcolato, ec.» e liberi «da ogni

passione, illusione, sentimento», i filosofi moderni «errano, a ogni tratto e all'ingrosso ragionando colla più squisita esattezza», intorno a quella stessa dimensione matematica e «impoetica», «alla quale si sono esclusivamente dedicati» (P 1835-36).

«Tale è stata ed è una grandissima parte de' più acclamati filosofi del '600 in poi, massime tedeschi e inglesi. Avvezzi a non leggere, a non pensare, a non considerare, a non istudiare che filosofia, dialettica, metafisica, analisi, matematica, abbandonato affatto il poetico, spoeticizzata del tutto la loro mente, assuefatti ad astrarre totalmente dal sistema del bello e a considerare e porre la loro professione le mille miglia lontano da tutto ciò che aspetta all'immaginazione e al sentimento, perduto affatto l'abito del bello e del caldo e immedesimati con quello del puro raziocinio, del freddo, ec., non conoscendo altra esistenza nella natura che il ragionevole, il calcolato ec. e libero da ogni passione, illusione, sentimento, essi errano a ogni tratto e all'ingrosso, ragionando colla più squisita esattezza. È certissimo ch'essi hanno ignorato ed ignorano la massima parte della natura, *delle stesse cose che trattano*, per impoetiche ch'elle sieno (giacché il poetico nell'effettivo sistema della natura è legato assolutamente a tutto), *la massima parte della stessa verità, alla quale si sono esclusivamente dedicati*.

«La scienza della natura [nella sua configurazione autentica, cioè *non* in quanto scienza *moderna* della natura] non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. Ora, oltre che l'immaginazione è la più feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste, come ho detto altrove, è manifesto che colui che ignora una parte, o piuttosto una qualità, una faccia della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formar soggetto di ragionamento, ignora un'infinità di rapporti, e quindi non può non ragionar male, non veder falso, non iscuoprire imperfettamente, non lasciar di vedere le cose le più importanti, le più necessarie ed anche le più evidenti. [È, questa, un'applicazione del principio dialettico - cfr. cap. VIII -, potentemente presente in questa pagina.] Scomponete una macchina complicatissima, toglietele una gran parte delle sue ruote e ponetele da parte senza pensarvi più; quindi ricomponete la macchina e mettetevi a ragionare sopra le sue proprietà, i suoi mezzi, i suoi effetti: tutti i vostri ragionamenti saranno falsi, la macchina non è più quella, gli effetti non sono quelli che dovrebbero, i mezzi sono cambiati, indeboliti o fatti inutili; voi andate arzigogolando sopra questo composto, vi sforzate di spiegare gli effetti della macchina dimezzata, come s'ella fosse intera, speculate minutamente tutte le ruote che ancora la compongono ed attribuite a questa o quella un effetto che la macchina non produce più e che le avevate veduto produrre in virtù delle ruote che le avete tolte ec. ec. *Così accade nel sistema della natura, quando l'è stato tolto e staccato di netto il meccanismo del bello, ch'era congegnato e immedesimato con tutte le altre parti del sistema e con ciascuna di esse*.

«Ho detto altrove che non si conosce perfettamente una verità se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le altre verità e con tutto il sistema delle cose. *Qual verità conosceranno dunque bene quei filosofi che astraggono assolutamente e perpetuamente da una parte essenzialissima della natura?*» (P 1835-38, corsivi miei).

Ciò significa che, non separando dal poetico il matematico-impoetico, lo stesso elemento matematico della natura appare non solo in una luce diversa, ma anche con tratti diversi da quelli che esso presenta nel

3. Il poeta-filosofo

Il genio è il «vero e perfetto filosofo», che insieme è «sommo e perfetto poeta»: «ma non già per ragionar da poeta; anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore [cioè da matematico] ciò che il solo ardentissimo poeta può conoscere» (P 1838-39).

C'è qualcosa che *solo* il poeta «conosce». Non si tratta del conoscere che compete alla ragione (e il filosofo non deve «ragionar da poeta»). Il poeta «conosce perfettamente ... per propria esperienza» la natura (P 1834-35), conosce nel modo più adeguato il «piano della natura» stando al suo interno.

Stando al suo interno, il poeta è «ardentissimo», perché estremamente ardente è la volontà con cui, nel «piano della natura», la natura (l'esistenza) vuole se stessa all'infinito. L'ardere in modo estremo è il volersi in modo estremo. Il poeta è l'esperienza più adeguata che tale volontà ha di se stessa. Il sommo e perfetto filosofo non può mancare di questa esperienza. L'esperienza poetica della natura - l'esperienza del «poetico della natura» - è infatti il modo più profondo e radicale in cui la natura si realizza e si rispecchia nell'uomo («grandissima e principalissima parte della natura non si può conoscere senza sentirla, anzi conoscerla non è che sentirla», (P 1852-53, «conoscerla per propria esperienza»).

Il sommo e perfetto filosofo conosce il proprio esser poeta e vede il carattere illusorio di quel conoscere per propria esperienza in cui consiste il poeta. È «freddissimo» perché è essenzialmente diverso da quel «fuoco» «ardentissimo» della volontà di esistere che d'altra parte egli ha dentro di sé.

Il genio - la nobile natura del fiore del deserto - è il poeta-filosofo, nel quale «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza [della ragione di fronte alla nullità delle cose e all'infelicità dell'uomo] dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza ... la geometria e l'algebra della poesia» (P 1839).

In lui, filosofia e poesia sono unite, non solo perché la poesia è il *contenuto* della filosofia, ma anche perché ne è la *forma*; non solo perché il filosofo nega l'illusione e il poetico della natura solo in quanto li conosce per propria esperienza, ma anche perché la poesia è la stessa grandezza e potenza del linguaggio - ossia dell'«opera» - che esprimendo la verità mantiene al di sopra del nulla. E l'«impotenza» della ragione matematica rispetto al nulla è unita alla «somma potenza» della poesia - cioè della più alta potenza che l'illusione riesce a possedere rispetto al nulla.

Nell'illusione ci si sente sollevati al di sopra del nulla e si prova quell'entusiasmo che, come dice l'etimo di questa parola, solleva nell'infinità e eternità del divino. «Le grandi verità, e massime nell'astratto e nel metafisico o nel psicologico ec., non si scuoprono se non per un quasi entusiasmo della ragione, né da altri che da chi è capace di questo entusiasmo» (P 3383, 8 settembre 1823). La poesia non è solo il contenuto della filosofia, ma è il linguaggio che esprime con potente grandezza l'impotenza della nullità dell'uomo e di tutte le cose - il linguaggio «ardentissimo» del «freddissimo ragionatore».

4. Il genio e l'unificazione

Il «colpo d'occhio» del genio (*P* 1850-56) unisce filosofia e poesia perché il genio è unificazione.

Quando l'esattezza analitico-matematica della ragione è separata dalla poesia - nel senso che è separata dal conoscere per propria esperienza la natura - l'esattezza «erra per necessità» (*P* 1853). «L'esattezza è buona per le parti, ma non per il tutto» (*ibid.*) e per conoscere «i rapporti»: *sembra* «buona» e vera quando le parti sono «separatamente considerate».

Si tratta di una bontà e verità apparente, perché il tutto, ottenuto accostando le parti «separatamente considerate», appare contraddittorio (cioè mostra «mille difficoltà, contraddizioni, ripugnanze, assurdità, dissonanze e disarmonie», *P* 1854, - i molti modi, questi, in cui si presenta la contraddizione), appare «un sistema falsissimo di parti verissime, o [= ossia] che tali col più squisito ragionamento si dimostrano [cioè *sembrano*], considerandole segretamente».

«Questo effetto deriva dall'ignoranza de' rapporti, parte principale della filosofia, ma che non si ponno ben conoscere senza una padronanza sulla natura, una padronanza ch'essa stessa vi dia, sollevandovi sopra di se, una forza di colpo d'occhio, tutte le quali cose non possono stare e non derivano, se non dall'immaginazione e da ciò che si chiama genio in tutta l'estensione del termine» (*P* 1854-55).

L'unità del molteplice, la totalità e i rapporti che uniscono le parti nella totalità, non possono essere il risultato - la «sintesi» - di un'analisi che considera separatamente le parti, come avviene nella moderna ragione matematica («il filosofo esatto, paziente, geometrico, si affatica indarno tutta la vita a forza di analisi e di sintesi», *P* 1856).

L'analiticità, in quanto è l'esser sciolto del finito dall'infinito, non è l'analisi in cui la ragione moderna considera separatamente le parti. Infatti il finito è veramente sciolto dall'infinito, perché l'infinito non esiste, e solo l'illusione unisce il finito all'infinito: il suo esser così sciolto appare nella visione della verità che è presente nel genio. Invece l'analisi, in quanto separazione e isolamento delle parti, è operata dalla visione della verità, in quanto ragione moderna, cioè in quanto essa stessa separata e isolata dalla poesia, e dunque in quanto non verità.

5. Il rapporto dell'analitico con se stesso

È vero che l'esistente in quanto tale è analitico, ossia un finito («circoscritto») che è sciolto dall'infinito dell'illusione e della poesia; ma la moderna ragione matematica ignora appunto il senso di questo scioglimento. L'esistente è il finito, il determinato, il circoscritto, l'esatto, il preciso, l'analitico, il matematico - ossia è nullità, perché è appunto in quanto finito che esso esce dal nulla e vi ritorna.

Ma l'esistente è anche volontà di esistenza e desiderio infinito di felicità, e quindi evita di sapere ciò che esso è, di conoscere la propria essenza finita analitico-matematica, evita la verità e la ragione: il «piano della natura» è appunto il percorso seguito dal desiderio infinito di felicità, cioè dall'illusione. L'esistente è analitico, sciolto dall'infinito illusorio, ma è anche non analitico, perché, come desiderio infinito di

felicità, non è sciolto dall'infinito illusorio. È insieme «impoetico» e «poetico».

La moderna ragione matematica ignora tutto questo: separa l'analitico dal suo scioglimento dall'infinito illusorio: non vede il rapporto negativo che l'analitico ha con se stesso in quanto esso evita di sapere ciò che esso è. Quindi la moderna ragione matematica si chiude nell'analitico-matematico, così isolato dal rapporto essenziale che l'analitico ha con il non analitico (il non analitico essendo l'analitico stesso, in quanto volontà di essere *unito* all'infinito, volontà di esistere e di essere felice, e dunque in quanto ignoranza della propria essenza).

La moderna ragione matematica, da un lato, non coglie la propria essenza, cioè il proprio essere visione della nullità dell'esistenza – ossia della nullità dell'analitico –, dall'altro lato separa l'analitico dal non analitico, si chiude in esso e si trova di fronte a qualcosa che sebbene abbia l'apparenza della verità è errore.

Su questa base, il tentativo di pervenire alla sintesi è destinato a fallire.

6. Il «colpo d'occhio»

La vera visione dell'unità del molteplice, della totalità delle parti, dei rapporti che uniscono le parti nella totalità dev'essere quindi qualcosa di immediato: l'«occhiata onnipotente» (P 1859), il «colpo d'occhio», il «lampo improvviso» (P 1856), l'intuizione immediata che scaturisce non dal tipo di mentalità che si chiude nella parte isolata, ma da una natura umana aperta al lampo improvviso che attraversa e illumina tutte le parti.

Essa è aperta al lampo improvviso, perché, «eccelsa» (*Palinodia*, v. 87; cfr. XIII, III, 4), sta al di sopra del rimanere chiusi nelle parti, è «situata su di una eminenza» (P 1855), l'eminenza in cui deve trovarsi la «nobile», cioè *gnobilis*, riconoscibile, «eccelsa», natura del genio (anche se «il genio non può essere né giudicato, né sentito, né conosciuto, né *aperçu* che dal genio», P 3385): «l'uomo caldo di entusiasmo, di sentimento, di fantasia, di genio, e fino di grandi illusioni, situato su di una eminenza, scorge d'un'occhiata tutto il laberinto e la verità che sebben fuggente non se gli può nascondere» (P 1855).

Il genio non è soltanto l'«occhiata» che scopre la verità, ma è insieme la «forza» (P 1854-55, riportato nel par. 4) che porta e situa sulla «eminenza» da cui è possibile gettare il colpo d'occhio: la «forza di colpo d'occhio» (P 1854): il calore, l'entusiasmo, il sentimento, la fantasia con cui il genio vede ed esprime la verità, tenendosi in alto. È la forza della natura, cioè dell'illusione. Volendo esistere ed essere felice, la natura (l'esistenza) è una forza che spinge in alto, «sollevandovi al di sopra di se» (*ibid.*), cioè al di sopra del nulla; e il genio è il punto più alto a cui tale forza conduce.

Il colpo d'occhio – il lampo improvviso che appare nel colpo d'occhio e in cui si illumina la verità – è reso possibile dalle «grandi illusioni» e dall'«immaginazione» del genio. Giacché è pur sempre illusione, proprio perché è «natura» (e «piano della natura»), la forza che fa barriera contro la nullità delle cose – la nullità che, peraltro, nel colpo d'occhio appare al centro della verità.

7. Il «colpo d'occhio» e la «padronanza» sulla natura

Il colpo d'occhio – la conoscenza dell'unità delle parti e dei loro rapporti – presuppone il trovarsi in alto, «su di una eminenza», (l'«alme» devono essere «eccelse») e questo trovarsi in alto è la stessa «forza» del colpo d'occhio. La forza è potenza, è la «padronanza» (*ibid.*) di sé che la natura deve avere per portarsi in alto, al di sopra del nulla (ed è potenza illusoria, perché la natura – e dunque anche la «nobil natura» – non può sfuggire alla propria nullità): non c'è colpo d'occhio «senza una padronanza sulla natura, una padronanza ch'essa stessa vi dia sollevandovi sopra di se, [senza] una forza di colpo d'occhio» (P 1855). La natura vuole il genio padrone di se stessa e della sua forza. Nel genio realizza la propria forza più alta. Attraverso il genio si solleva al punto più lontano dal nulla – al punto dove l'illusione della natura si sente più lontana dal nulla.

La padronanza sulla natura è la forza del colpo d'occhio e il genio – l'opera del genio – è appunto questa forza e padronanza, è l'onnipotenza dell'«occhiata onnipotente» (P 1851). L'occhiò del genio vede, al centro della verità, la nullità di tutte le cose – «gli abissi più cupi della natura» (P 1856) – ; ma l'onnipotenza dell'occhiata solleva al di sopra della nullità della natura, e situa sull'eminenza dell'infinito e dell'eterno, nonostante che l'occhiata veda il carattere illusorio di ogni potenza (ed eminenza), l'estrema illusione dell'onnipotenza.

La forza unificante del colpo d'occhio che, unificando le parti, scorge la verità, è quel che è «proprio» delle «opere del genio, che, quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose ... servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo ... e l'anima riceve vita ... dalla stessa forza [che è, appunto, la forza del colpo d'occhio] con cui sente la morte perpetua delle cose e sua propria» (P 259-61). L'occhiata è onnipotente, cioè solleva al di sopra del nulla, nell'«eminenza» (cioè manda «al cielo» il proprio profumo), anche se essa vede il carattere illusorio della propria onnipotenza, e quindi è «non renitente» (*La ginestra*, v. 305) di fronte all'imperscrutabile gioco in cui le cose escono dal nulla e vi ritornano. L'onnipotenza dell'«occhiata onnipotente» differisce essenzialmente dal capo «eretto / con forsennato orgoglio inver le stelle» (*ibid.*, vv. 305-10). È l'onnipotenza dell'occhiata con cui il genio vede se stesso, qui, «qui sull'arida schiena / del formidabil monte / terminator Vesevo».

La potenza che vuole realizzare il paradiso della ragione e della tecnica è destinata a fallire; rimane l'onnipotenza illusoria del canto, l'unica forma di potenza che non può essere separata dalla visione autentica della verità, dal «lampo improvviso» in cui appaiono i rapporti tra le parti e l'unità della filosofia e della poesia. L'occhiata è onnipotente, perché riesce a vedere quello che è destinato a sfuggire a ogni sintesi di parti separatamente considerate, e questa visione è resa possibile dalla forza con cui il genio si solleva in alto senza farsi trascinare via dall'annientamento di tutte le cose – nella grande ed estrema illusione di salvarsi dal nulla.

XVI

ALLA FINE DELL'ETÀ DELLA TECNICA

I

L'«incivilimento moderno»

1. «*I lumi eccessivi*»

Il pensiero moderno fa risorgere «in parte» dalla «barbarie» (*La ginestra*, vv. 73-75). La «civiltà» prodotta dal pensiero moderno è *parziale*, perché è prodotta dall'incivilimento della ragione matematica, ossia dalla ragione in quanto separata dalla natura e dalla poesia. La crescita della civiltà, nell'età moderna, vuol essere peraltro un ritorno alla civiltà antica. Appunto per questo il pensiero è un «risorgere».

Ma è un risorgimento parziale, unilaterale, e quindi è uno sbandamento rispetto a quel «giusto punto» e a quel «mezzo tra i due eccessi» (*P* 162), in cui consiste la «civiltà antica». Lo sbandamento è l'«eccesso» di ragione - «i lumi eccessivi» (*P* 359) -, l'«eccesso dell'incivilimento, il quale non è mai separato dall'eccesso relativo dei lumi» (*P* 521-22).¹

Uno dei primissimi «pensieri» dice che «La ragione è un lume: la natura vuol [*vorrebbe!*] essere illuminata dalla ragione, non incendiata» (*P* 22) ossia annullata. Ma l'incivilimento moderno ritorna alla «spada» della civiltà antica, rompendo il suo equilibrio («siamo andati tanto oltre, volendola raffinare e aguzzare, che siamo presso a che romperla»).

In questo senso, volendo ritornare alla civiltà antica, «la civiltà moderna ci ha portati al lato opposto dell'antico, e non si può comprendere come due cose opposte debbano esser tutt'uno, vale a dire civiltà tutt'e due ... o gli antichi non erano civili, o noi non lo siamo» (*P* 163, 10 luglio 1820). Ne *La ginestra*, cioè, la critica del «secol superbo e sciocco», che regredisce rispetto alla direzione del pensiero moderno, non equivale all'accettazione dell'unilateralità del pensiero moderno - all'accettazione della parzialità del suo risorgere e del suo ritorno all'antico.

2. *La «libertà»*

È parziale la stessa «libertà» del pensiero moderno, che il secolo di Leopardi si limita a «sognare» (v. 72):

«La salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, *come ora si pretende* che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi» (*P* 115, corsivo mio).

Stando al modo in cui «ora», cioè nell'età moderna, «si pretende» che filosofia e ragione debbano «rigenerare le cose pubbliche» - guidare i «pubblici fati», dice il verso 72 de *La ginestra* -, stando cioè alla moderna ragione matematica separata dalla natura e dalla poesia, filosofia e ragione non sono il fondamento e la «salvaguardia della

libertà delle nazioni». «L'imperio della pura ragione è quello del dispotismo» (P 161), perché la pura ragione, separata dalla natura e dalla poesia, produce l'egoismo, la divisione degli individui e il prevalere dei più forti. «*Divide et impera*» (*ibid.*).²

«La salvaguardia della libertà delle nazioni ... [son] le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, insomma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo» (P 115), cioè il meno libero.

Le «selve» della ginestra non sono un popolo di filosofi, cioè di abitanti della civiltà della ragione e della tecnica. E la «salvaguardia» della «libertà» può essere soltanto la potenza dell'opera del genio, a cui appartiene il «vero» amore degli uomini. Una libertà, questa «salvata» dal genio, che non potendo essere la libertà moderna non è nemmeno la libertà degli antichi, che non si costituisce all'interno dello sguardo in cui il genio vede la libertà. (In questo senso deve quindi procedere l'interpretazione di canti come il *Bruto minore* e *Alla primavera*). La «natura» del genio, non la natura degli antichi, salva la libertà - come salva l'amore.

3. L'«ultrafilosofia» e il «colpo d'occhio» del genio

La natura, ormai, non può più essere ripristinata nella sua originaria purezza; non è più possibile dimenticare la ragione, e sul fondamento della ragione non si può ripristinare la fede nelle illusioni. «Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose ci ravvicini alla natura. E questo dovrebb'essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo» (P 115).

L'ultrafilosofia che conosce «l'intero e l'intimo delle cose» è il colpo d'occhio del genio, in cui filosofia e poesia si uniscono. Esso, dice il testo, e non l'astratta ragione matematica dovrebbe essere «il frutto» che si coglie quando il genio scende nell'essenza nascosta «dei lumi straordinari di questo secolo», cioè quando l'«ultrafilosofia», «conoscendo l'intero e intimo delle cose», si porta al di là di ciò che la filosofia moderna sa di se stessa. L'«ultrafilosofia» sa che l'essenza della ragione moderna è la visione della nullità delle cose, ma a differenza della ragione moderna tiene unite filosofia e poesia, ed esprime quella visione con l'entusiasmo, la grandezza e la forza dell'illusione poetica, cioè della natura. La forza con cui tale visione annienta la natura è proprio ciò che più «ravvicina» alla natura.

L'«esaltamento» (P 1856; cfr. III, 1) della nobile natura del genio «rigenera le cose pubbliche» perché non divide gli individui e non produce l'egoismo, ma, nell'entusiasmo dell'illusione poetica, tutti abbraccia con vero amore (*La ginestra*, vv. 131-32) e in qualche modo riconduce alla situazione sociale originaria, dove la libertà è l'alleanza degli uomini contro il gioco imperscrutabile della natura.

Prima dell'irruzione della ragione, la salvaguardia della libertà è data dall'entusiasmo e dalle illusioni della natura; ma una volta che la ragione è comparsa - e la natura non può più essere ripristinata totalmente -, la libertà (l'assenza della tirannia generata dall'egoismo, l'amore, la probità, la giustizia, cioè le virtù indicate nei versi 151-53 de *La ginestra*) può essere rigenerata e trasfigurata dall'entusiasmo e dalle grandi illusioni della poesia - la poesia che, nell'«ultrafilosofia», il colpo d'occhio del genio tiene unita alla filosofia. La grandezza del canto

sostituisce la natura perduta, ma è anche la forza più alta che la natura può avere dopo l'irruzione della ragione.

4. Ripresa: l'orrore antico e l'orrore del genio

Il canto si rivolge all'«orrore» per l'annientamento di tutte le cose – l'orrore che inizialmente unisce gli uomini contro il gioco del divenire e li rende liberi (*La ginestra*, vv. 145-56). Ma l'orrore antico unisce gli uomini mediante le illusioni della sola natura (virtù, magnanimità, giustizia), mentre il canto del genio è la grande illusione che nel colpo d'occhio è conosciuta nel suo carattere illusorio, e quindi è essenzialmente diversa dall'illusione antica che precede l'irrompere della ragione.

Per questo il canto del genio riconduce solo «in parte» l'orrore antico che unisce gli uomini mediante l'illusione naturale della libertà e dell'amore (v. 150; cfr. XIII, II, 5-6). «In parte», nel senso che il genio canta con grandezza il «verace saper» (v. 151), dove ogni illusione è smascherata, anche quella costituita dalla stessa grandezza del canto.

Nello smascheramento delle illusioni, la ragione non può ricondurre alla società primitiva, che si difende dall'orrore per la morte e la sofferenza mediante le illusioni naturali («la salvaguardia delle nazioni»). Le «antiche istituzioni tendono a fomentare l'entusiasmo, le illusioni, il coraggio, l'attività, il movimento, la vita» (*P* 271). «Erano illusioni» (*ibid.*), ma consentivano di vivere. La ragione non può ripristinare la società primitiva e le antiche istituzioni, non solo in quanto essa è la moderna ragione matematica, ma anche in quanto colpo d'occhio del genio, e «ultrafilosofia».

5. «In parte»: La ginestra, vv. 75, 150

I versi 145-56 de *La ginestra*, che pensano un futuro in cui l'orrore per «l'empia natura» sarà «ricondotto in parte / da verace saper» (vv. 150-51), si riferiscono appunto al sapere che la «nobil natura» possiede «nulla al ver detraendo» (v. 115), al colpo d'occhio del genio, all'«ultrafilosofia»: *non* alla ragione moderna. Le «superbe fole», in cui le virtù non possono avere la loro «radice» (vv. 151-54) sono le illusioni della superbia metafisica tradizionale; ma le radici autentiche di tali virtù non stanno nemmeno nella ragione moderna: si trovano nei «pensieri» (v. 145) della nobile natura del genio: nell'entusiasmo e nelle illusioni suscitate dalla grandezza con cui la poesia esprime la verità (cfr. XIII, II, 5-6).

Poiché al genio appartiene il colpo d'occhio che *unisce* i vari aspetti della realtà, l'«in parte» del verso 150 non può avere dunque il significato dell'«in parte» del verso 75, nel quale viene invece indicata la parzialità che compete all'unilateralità e alla *separazione* operate dalla moderna ragione matematica (cfr. XV, 1, 3).

Nel verso 150, si è visto, l'«in parte» dice che il colpo d'occhio del genio *riaccende* (riconduce) le illusioni naturali (amore, solidarietà, onestà, rettitudine, libertà) con cui la società primitiva si difende dall'orrore del divenire; ma le riaccende *in parte* – e le trasfigura –, perché esso vede la verità concreta («l'intero e l'intimo delle cose») e quindi scorge il carattere illusorio delle illusioni – sì che solo «in parte» esso può ricostituire il mondo delle illusioni naturali della società

primitiva. Nel colpo d'occhio del genio è la grandezza e l'entusiasmo del canto a riportare alla luce e a trasfigurare le illusioni antiche; ma ormai esso le vede come illusioni - e vede come illusione anche la propria grandezza e l'esaltamento che essa produce.

(Il rapporto e la differenza tra visione della verità e «esaltamento» illusorio, provocato dalla stessa grandezza e potenza della visione, sono indicati ne *La ginestra* dalla distinzione tra la verità, che solo la nobile natura ardisce guardare, e i «pensieri» [v. 145] d'amore per gli uomini, che, a differenza della verità, furono già «palesi al volgo» e che, insieme all'orrore per la morte e la sofferenza, potranno essere di nuovo riaccesi dall'entusiasmo poetico attraverso il quale il genio esprime la verità: il vero sapere riconduce «in parte» l'orrore antico, e la forza poetica con cui tale sapere è espresso riaccende i «pensieri» d'amore tra gli uomini - i «pensieri» con i quali, all'origine come nella possibile età guidata dal genio, sebbene in modo essenzialmente diverso, l'uomo si difende dalla minaccia del divenire.)

Nel verso 75, invece, l'«in parte» non si riferisce al colpo d'occhio del genio, ma al pensiero moderno, soltanto per il quale l'età moderna è risorta - ma «in parte» - dalla barbarie dell'età di mezzo (« ... il pensiero, / sol per cui risorgemmo / dalla barbarie in parte ... », vv. 73-75), e soltanto per il quale cresce l'incivilimento dell'uomo: « ... e per cui solo / si cresce in civiltà, che sola in meglio / guida i pubblici fati» (vv. 75-77).

Solo per il pensiero moderno «si cresce in civiltà». Il colpo d'occhio del genio - che ripristina «in parte» la società antica - non volta infatti le spalle al pensiero moderno, ma scende nella sua essenza nascosta, lo porta al suo compimento, sia tenendo unita la ragione e la natura (l'«impoetico» e il «poetico»), sia scorgendo quella nullità delle cose dalla quale la moderna ragione matematica allontana lo sguardo. Nel colpo d'occhio del genio, «che a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato ...» (vv. 112-14), il pensiero moderno raggiunge la propria verità più profonda, e quindi è solo per esso che «si cresce in civiltà».

Se ci si arresta alla configurazione storica del pensiero moderno, il crescere in civiltà è quel passaggio dalla tirannia allo «stato costituzionale», che è «un male indispensabile per rimediare e impedire un male maggiore» (P 578) ed è una delle condizioni della realizzazione del paradiso della ragione e della tecnica; se invece il genio porta alla luce l'essenza nascosta del pensiero moderno, si apre la possibilità che i popoli siano guidati dalle grandi illusioni che nel genio scaturiscono dalla grandezza del canto che esprime la verità, e così sollevati al di sopra del niente siano l'ultima retroguardia dell'essere, in cui l'uomo attende la venuta del niente.

II

«L'ultimo quasi rifugio della natura»

1. Dalla separazione all'unità di poesia e filosofia

«Grandissima parte delle opere utili – si dice nelle primissime pagine dei *Pensieri* – procurano il piacere mediatamente, cioè mostrando come ce lo possiamo procurare; la poesia immediatamente, cioè somministrandocelo» (P 21).

Le opere utili che *mostrano* come l'uomo possa procurarsi il piacere sono le opere della ragione pratica. Esse sono il nucleo teorico che sta alla base di ogni agire razionale, e quindi anche della volontà di costruire il paradiso della tecnica. Indicano quali mezzi si debbano impiegare per raggiungere il piacere (la felicità, ciò che si vuole). Appunto per questo lo procurano «mediatamente».

La poesia non è un'«opera utile», non solo perché essa è principio della produzione di ciò che è voluto, ma perché il principio della produzione coincide in essa con la produzione stessa del piacere. La poesia è produzione «immediata» del piacere. Procurando mediatamente il piacere, gli insegnamenti, i precetti e le leggi della ragione pratica hanno al di fuori di sé il piacere, cioè lo scopo a cui essi mirano; la poesia non ha bisogno che di se stessa per produrre il piacere e lo scopo. Appunto per questo, «l'utile non è il fine della poesia, benché questa possa giovare». L'intento della poesia non è di essere utile (anche se «può essere utile indirettamente»): il «dilettare è l'ufficio naturale della poesia», «il suo fine naturale, senza il quale essa non *può* stare» (P 3). Ogni cosa utile ha al di fuori di sé il proprio scopo; la poesia l'ha in se stessa, nel suo essere il «dilettare», il dar piacere, felicità, il dare ciò che l'esistenza umana vuole. L'esistenza è volontà di esistenza e di felicità; e il «sistema della natura» appaga (illusoriamente) questa volontà. La poesia sta al culmine della capacità di appagare, perché produce immediatamente il piacere, e dunque è la forma più alta della natura. La sua forza produttiva è quindi estrema. Non dipende dal calcolo dei mezzi e dai limiti del calcolo. La ragione matematica è impotente (e la matematica è in opposizione al piacere): la poesia è la potenza suprema dei mortali. Essa è nel modo più compiuto ciò che il suo etimo esprime: *poíesis*, «produzione».

Nelle prime pagine dei *Pensieri* la «ragione» è costantemente intesa come ragione matematica separata dalla poesia. Di essa, in quelle pagine, si dice che il suo «oggetto» è «il vero o sia l'imitazione della natura» (P 2). Questo passo non intende che la poesia sia visione della verità, cioè della nullità di tutte le cose: all'opposto, intende affermare che la poesia, imitando la natura, imita l'illusione, la assume in sé, è illusione a sua volta nel modo più intenso, e proprio per questo può dare immediatamente il piacere e la felicità. L'«oggetto», il contenuto della poesia è la riproduzione delle illusioni della natura, il farle rivivere nel modo più intenso. «Quivi parla la natura; e qui parla il poeta» (P 16).

All'inizio dei *Pensieri*, come la ragione è intesa nel suo esser separata dalla poesia, così quest'ultima è intesa come separata dalla ragione. Quando in seguito il pensiero di Leopardi afferma l'unità di poesia e filosofia, la poesia diventa, quanto al suo *contenuto*, visione della nullità delle cose (e quanto al contenuto coincide con la filosofia); mentre il suo carattere illusorio, ritirandosi dal contenuto, si identifica alla *forma* della visione, cioè alla forza e grandezza della visione del nulla.

Quindi la poesia che nelle prime pagine dei *Pensieri* produce immediatamente il piacere è, insieme, forma e contenuto (è l'uno e l'altro, perché essa è separata dal contenuto della filosofia); mentre la poesia, unita alla filosofia, dà ai mortali l'ultimo e più alto bagliore della felicità, in quanto essa è la forma poetica della verità – la forma da cui la verità autentica non può peraltro separarsi –, giacché quando se ne separa ed è pura visione del nulla, essa diventa «assoluta e necessaria pazzia» e precipita essa stessa nel nulla.

In un primo tempo, i *Pensieri* affermano che la poesia produce immediatamente il piacere, perché essa solleva al di sopra del nulla da cui distoglie lo sguardo; in un secondo tempo, perché essa solleva al di sopra del nulla che essa stessa mostra con forza e grandezza nella luce più chiara. Essa è la suprema potenza del mortale, perché – ogni potenza essendo illusoria – la potenza illusoria della poesia è inseparabile dalla visione dell'impotenza e della nullità delle cose, e quindi può sopravvivere alla distruzione di ogni potenza e rimanere sola ad attendere il niente.

2. «Verità» e «inganno» della poesia

La traccia di ciò che Leopardi pensa come «colpo d'occhio» del genio e «profumo» della ginestra è già presente nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (*Opere*, I, pp. 772-843), composto nel 1818.

L'errore dei «romantici» è di «sviare il più che possono la poesia dal commercio coi sensi, per li quali è nata e vivrà finattantoché sarà poesia, e di farla praticare con l'intelletto, e strascinarla dal visibile all'invisibile e dalle cose alle idee, e trasmutarla di materiale e fantastica e corporale che era, in metafisica e ragionevole e spirituale» (p. 775). I «sensi», il «visibile», le «cose» sono le determinazioni della «natura»; l'essere la poesia «materiale e fantastica e corporale» è la sua appartenenza alla natura, il suo esserne l'«imitazione». L'«imitazione» della natura è il «ricondurcela avanti», «svelarcela», «manifestarla» (p. 788). La poesia è «verità perché manifesta la natura» – il «mondo della vita», si dirà –, cioè l'illusione («il vero o sia l'imitazione della natura», dice P 2), e proprio per il suo essere «vera» in questo senso, essa è «la facoltà di fingere e di mentire» e «ingannare gli uomini» (p. 775).

Nel *Discorso* e nelle pagine dei *Pensieri*, che gli corrispondono (15-21), la «natura» è il suo «parlare» all'uomo e l'essere quindi ascoltata da lui. Il suo parlare «eccita», «sveglia», «produce» i sentimenti più profondi dell'uomo (P 15-16), cioè «seduce» e «illude» (P 17). Imitando la natura – svelandola e manifestandola, e dunque essendo «verità» –, la poesia è a sua volta seduzione e illusione, finzione, menzogna, inganno: «il poeta deve illudere, e illudendo imitar la natura, e imitando dilettere» (*Discorso*, *Opere*, I, p. 785). Ma a differenza che in Platone, l'inganno salva, è l'unica salvezza possibile.

In queste pagine, non si pensa ancora che la poesia è verità perché

vede la nullità del tutto e il carattere illusorio delle illusioni: si pensa che la poesia è «verità» perché imita l'inganno della natura, manifestato nei suoi contenuti e non come inganno, prolunga in sé le illusioni naturali lasciando al di fuori di sé la coscienza del loro essere illusioni. In queste pagine, tale coscienza è solo «intelletto», «ragione».

3. L'«inganno intellettuale» e l'«inganno fantastico»

Tuttavia, in questa separazione di poesia e ragione, il modo in cui è inteso il loro rapporto anticipa il tema della permanenza dell'illusione nell'opera del genio che vede l'illusorietà di tutte le cose e della stessa grandezza e potenza con cui essa esprime tale illusorietà.

L'«inganno» della poesia – si dice nel *Discorso* – seduce il sentimento (la fantasia, l'immaginazione), non l'«intelletto»: «bisogna distinguere due diversi inganni; l'uno chiameremo intellettuale, l'altro fantastico. Intellettuale è quello per esempio d'un filosofo che vi persuadea il falso. Fantastico è quello delle arti belle e della poesia a' giorni nostri» (p. 776).

Ai nostri giorni – nel tempo di Leopardi – «l'intelletto non può essere ingannato dalla poesia, ben può essere ed è ingannata molte volte l'immaginativa» (p. 777). «Il poeta non inganna gli intelletti né gl'ingannò mai, se non per avventura in ... tempi antichissimi ..., ma solamente le fantasie; ... l'intelletto in mezzo al delirio dell'immaginativa conosce benissimo ch'ella vaneggia» (*ibid.*).

Attraverso l'inganno, la poesia raggiunge il proprio scopo, il «dilettare», cioè la produzione del piacere e della felicità, anche se l'«intelletto» è consapevole dell'inganno della poesia.

Ma appunto questo è il rapporto tra ragione («intelletto») e poesia, unificate nel colpo d'occhio dell'opera del genio: «Le illusioni, per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane» (P 213).

Il «dilettare», di cui si parla nel *Discorso* del 1818 e nelle prime pagine dei *Pensieri*, è la felicità, la liberazione dall'angoscia e dall'orrore del divenire; e la felicità può essere ottenuta solo dimenticando la verità angosciante del mondo: «il fine della poesia non è l'ingannare ma il dilettare: l'inganno per il poeta è un mezzo, capitalissimo certo, ma basta l'inganno dell'immaginazione, se no nessuno degl'intelligenti sarebbe diletato dalla poesia, e [basta] quell'inganno che può stare col vero e proprio diletto poetico» (p. 779). Nel mondo moderno, dove domina l'«intelletto», la poesia dà la felicità perché inganna, ma inganna l'immaginazione, non l'intelletto, cioè riesce ad ingannare e a rendere felici, anche se l'intelletto sa che alla base della felicità ottenuta si trova l'inganno. In questa situazione il genio può dire: «Io sapeva perché oggi non si può non sapere, ma quasi come non sapessi» (P 214).

4. L'infinito come contenuto e come forma della poesia

I «diletti» della poesia non hanno nulla a che vedere col divertimento, il passatempo e il gioco: danno piacere perché salvano dall'angoscia (dall'«orrore della noia», si dice già nella pagina 6 dei *Pensieri* – ma il concetto è già presente nella seconda pagina): sono i diletti ... che noi

prendiamo naturalmente a desiderare sopra qualunque altro» (p. 781), giacché la poesia, come la natura, è «immensa e divina facoltà di dilettere chiunque la contempi» (p. 807). La poesia è «l'ultimo quasi rifugio della natura» (p. 788).

Appunto per questo, si dice nel *Discorso*, sono «diletti incredibili e celesti» (p. 781), «soprumani» (p. 788), perché le forme autentiche della poesia «cantano ... le cose e le forme e le bellezze eterne e immutabili» e «le opere di Dio», mentre le forme inautentiche - la «poesia romantica» - cantano «le transitorie e mutabili» e «le opere degli uomini» (pp. 788-89). La poesia è inautentica quando diventa ragione e intelletto; e poiché la poesia autentica è inganno e illusione, e la poesia inautentica, come conoscenza della verità razionale, vede la transitorietà e mutabilità delle cose, già nel *Discorso* si dice che le cose, le forme, le bellezze eterne, immutabili, celesti, che sono appunto ciò di cui si gode e si è felici, sono inganno e illusione.

Certo, in questi primi testi la poesia canta l'*infinito* - l'infinito è il suo contenuto -, mentre in seguito, quando Leopardi si rende conto che la poesia non può essere separata dalla filosofia, la poesia canta il *finito*, e l'infinito diventa la *forma* del canto, la potenza e grandezza del canto, che solleva al di sopra del nulla, nell'infinito. In questi primi testi la poesia è «vera» perché imita le illusioni della natura, non perché veda che cosa c'è al di là delle illusioni.

E tuttavia già in questi testi è esplicita l'implicazione di felicità, infinito, illusioni, ossia è esplicito il principio che la poesia dà la felicità perché si rivolge all'infinito (all'eterno, all'immutabile, al celeste, all'opera di Dio) e che l'infinito è illusione. Nel *Discorso*, è dell'infinito *come contenuto* della poesia che si dice che dà la felicità («diletto») anche quando l'intelletto conosce il carattere illusorio dell'infinito; poi - e comunque poco dopo -, sarà dell'infinito *come forma* che Leopardi dirà questo, cioè dirà che nell'opera del genio, in cui l'illusione rimane anche dopo essere stata smascherata (*P* 214-15), «l'anima riceve vita ... dalla stessa forza con cui sente la morte» (*P* 261) - dove la forza con cui il genio sente la morte e la finitezza dell'essere dà all'uomo (anche se in modo passeggero) una vita infinita, lo solleva al cielo, al di sopra del nulla, anche se il contenuto che l'opera del genio porta alla luce è la finitezza e nullità delle cose.

I «diletti celesti» del *Discorso* prefigurano (in relazione al contenuto, invece che alla forma dell'infinito) il profumo che la ginestra manda «al cielo».

5. II «commercio coi sensi» e i «diletti celesti»

Cantare le cose, le forme, le bellezze eterne, immutabili, celesti significa immergersi nell'illusione, nell'infinito, e l'illusione si avvale del visibile, del naturale, del fantastico, del corporeo.

Per questo il *Discorso* può dire senza contraddizione, da un lato che l'errore dei romantici è di «sviare il più che possono la poesia dal commercio coi sensi per li quali è nata e vivrà finattantoché sarà poesia, e di farla praticare con l'intelletto, e strascarla dal visibile all'invisibile e dalle cose alle idee, e trasmutarla di materiale fantastica e corporale che era, in metafisica e ragionevole e spirituale» (p. 775), e, dall'altro lato, che i veri poeti «cantano ... le cose e le forme e le bellezze eterne e immutabili», e le «opere di Dio», producendo «diletti inauditi e celesti».

E, viceversa, la «poesia romantica», che tende a diventare ragione,

canta le cose «transitorie e mutevoli» e le «opere degli uomini» (p. 781), proprio perché, diventando intelletto, si mantiene nell'invisibilità delle «idee» e della «metafisica», del «ragionevole» e dello «spirituale». La ragione è lo spirito, nel suo non aver occhi che per la reale e materiale finitezza terrestre, cioè nel suo renderci infelici; la poesia è la materia che rende felici riempiendo gli occhi con l'illusorio infinito celeste.

L'illusione e la felicità sono dunque impossibili «in un tempo dove tutto è civiltà, e ragione e scienza e pratica e artifici» (p. 785), e «la scienza dell'animo umano già certa e quasi matematica e risolutamente "analitica", secondo l'idioma scolastico de' moderni, per poco non s'espone con angoli e cerchi, e non si tratta per computi e formule numerali» (*ibid.*).

Nel *Discorso*, la «ragione», la «scienza», l'«esperienza», l'«intelletto» sono considerati nella forma che essi posseggono nell'età moderna, e quindi come puro annientamento delle illusioni, della poesia, che è «l'ultimo quasi rifugio della natura» (p. 788) e della felicità che richiede la «libertà di immaginare» (p. 786). Una prospettiva, dunque, complementare alla tesi che la stessa forza e grandezza, mediante le quali nell'opera del genio la ragione annienta le illusioni, consentono all'uomo di sopravvivere, ancora per un poco, al proprio annientamento. Non si tratta di prolungare semplicemente l'esistenza ma di attendere il nulla dal punto di vista più alto dell'esistenza. E più potente; perché quando la volontà di potenza si spegne e il paradiso della tecnica affonda nell'angoscia, la visione poetica del naufragio e della verità concentra nella potenza del suo vedere la forma più alta della volontà di potenza: la poesia della verità; «l'ultimo quasi rifugio della natura».

III

La retroguardia dell'essere

1. L'«esaltamento» e la verità

Quando si considera l'unità di filosofia e poesia, nel senso che la poesia, nell'opera del genio, è la forma della filosofia, l'affermazione che la forza e grandezza dell'espressione della verità è l'illusione poetica (da cui non ci si può liberare nemmeno quando la si riconosce come tale) può essere formulata anche dicendo che la verità può presentarsi come illusione e effetto di illusione:

«Quante grandissime verità si presentano sotto l'aspetto delle illusioni e in forza di grandi illusioni; e l'uomo non le riceve se non in grazia di queste e come riceverebbe una grande illusione! Quante grandi illusioni concepite in un momento o di entusiasmo o di disperazione o insomma di esaltamento sono in effetto le più reali e sublimi verità o precursore di queste e rivelano all'uomo, come per un lampo improvviso, i misteri più nascosti, gli abissi più cupi della natura, i rapporti più lontani o segreti, le cagioni più inaspettate e remote, le astrazioni le più sublimi! dietro alle quali cose il filosofo esatto, paziente, geometrico, si affatica indarno tutta la vita a forza di analisi e di sintesi. Chi non sa quali altissime verità sia capace di scoprire e manifestare il vero poeta lirico, vale a dire l'uomo infiammato del più pazzo fuoco, l'uomo la cui anima è in totale disordine, l'uomo posto in uno stato di vigor febbrile e straordinario (principalmente, anzi quasi indispensabilmente corporale) e quasi di ubriachezza?» (P 1855-56).

L'«esaltamento» dell'«entusiasmo» e della «disperazione» (che è un entusiasmo rovesciato), l'infiammarsi «del più pazzo fuoco», il «disordine», lo «stato di vigor febbrile e straordinario» e «principalmente, anzi quasi indispensabilmente corporale», l'«ubriachezza» del «vero poeta lirico» sono appunto i tratti, il clima, le linfe della grandezza e della forza con cui il genio e la sua opera esprimono la verità – al centro della quale stanno «gli abissi più cupi della natura», gli abissi del nulla. Sono i tratti, il clima, le linfe della grande illusione della poesia, gli elementi che compongono il profumo della ginestra. (E il genere lirico è «più nobile e più *poetico* di ogni altro; vera e pura poesia in tutta la sua estensione, proprio d'ogni uomo anche incolto, che cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto e colle parole misurate in qualunque modo e coll'armonia», P 4234; «prodotto della natura vergine e pura», P 4236.)

2. L'annientamento della ginestra

Anche nell'opera del genio la ragione è annientante, conduce alla morte, alla distruzione e all'inazione. Anzi, qui l'annientamento è estremo, perché il genio osa già guardare fino in fondo l'essenza annientante

della ragione, che invece ancora rimane nascosta al pensiero moderno. Tuttavia, la forza con cui egli vede la nullità dell'esistenza trattiene nell'esistenza e solleva al di sopra del nulla.

Tale forza è la volontà di sapere fino in fondo la verità, e la volontà di sapere è volontà di esistere e quindi, inevitabilmente, desiderio infinito di felicità, desiderio di felicità infinita, e dunque illusione - l'ultima grande illusione che nel genio sopravvive necessariamente allo smascheramento di tutte le illusioni e quindi anche allo smascheramento di se stessa, giacché essa è la forza stessa dello smascheramento.

Questo significa che nel genio la ragione annienta ogni potenza, vita ed esistenza che non siano riconducibili alla potenza, vita ed esistenza in cui consiste la forza e l'«esaltamento» del genio e alle quali appartiene il «vero» amore per gli uomini. La ginestra non agisce in nessuno dei modi in cui storicamente si presenta l'agire. Il «vero» amore ha «altra radice», diversa da quella che alimenta le altre forme della volontà di potenza. Anche il «vero» amore è volontà di potenza, perché appartiene alla forza con cui la ragione vive nel genio; ma tale forza è la potenza con cui la ragione vede la nullità di ogni potenza, e appunto in questo (cioè nell'essere la potenza della visione dell'impotenza e nullità di ogni potenza) consiste la sua diversa radice.

Il «vero» amore è il profumo che consola il deserto. Tale consolazione costituisce il carattere essenziale del dare e ricevere «negli alterni perigli e nelle angosce / della guerra comune» (*La ginestra*, vv. 131-35) contro la «madre» dei mortali. L'aiuto reciproco non rispecchia le forme tradizionali della prassi, ma è un progetto il cui contenuto rimane problematico.

E tuttavia non è problematico nel suo significato fondamentale, perché esso rimane pur sempre all'interno del senso fondamentale che la prassi possiede lungo la storia dell'Occidente: la volontà di salvarsi dal niente e di dominare il gioco tra l'essere e il niente - anche se il pensiero di Leopardi vede l'inevitabile fallimento e dunque il carattere illusorio di tale volontà, e, insieme, il suo inevitabile permanere nella forza posseduta, nel genio, da tale volontà.

La ginestra manda soltanto un profumo al cielo. Il profumo che sale verso il cielo è l'«esaltamento» del fiore.

Poiché la ragione, vedendo la nullità di tutte le cose, annienta la vita e l'esistenza, nel genio la forza della visione della verità è insieme la forza con cui la vita e l'esistenza vengono annientate da tale visione. Il genio vive della forza con cui si distrugge (la forza con la quale in lui la ragione lo distrugge). La ginestra vive della forza con cui si costituisce come fiore, ossia tiene lontana da sé e quindi distrugge in sé ogni forma storica dell'agire.

Quando il genio vive, il suo annientamento totale non è dunque autoannientamento, ma è prodotto dalla invincibile forza del divenire. È vero che l'autoannientamento, l'interna consunzione che la ragione produce nell'uomo dalla ragione, è il corrispettivo della forza esterna che è tanto più distruttiva quanto più debole è l'esistenza dell'uomo, e dunque quanto più annientante è in lui la ragione (cfr. X, 1, 4), e questa corrispondenza tra autoannientamento e forza esterna annientante, sussiste anche nel genio. Ma il genio, oltre ad essere il punto più alto della verità, è il punto più alto della natura, della volontà di esistere, dell'illusione, la forza più potente da cui l'uomo si sente sollevato al di sopra del nulla che da questa stessa forza è portato nella luce più chiara. L'annientamento di tale forza, cioè dell'ultima più grande

illusione, non può essere quindi prodotto dalla ragione che smaschera il carattere illusorio di tale forza – giacché quest'ultima è appunto la forza di ogni smascheramento e quindi dello smascheramento di se stessa –, ma è prodotto dall'esterno («di fuor», *Palinodia*, v. 78), dalla forza non illusoria e invincibile del divenire.

Appunto per questo, ne *La ginestra*, la metafora dominante e onnipresente – il «formidabil monte / sterminator Vesevo» – indica in un'invincibile forza *esterna* la causa dell'annientamento della ginestra, cioè della forza con cui essa trae dalle proprie linfe il profumo verso il cielo.

3. La potenza della ginestra

Proprio per la potenza con cui porta alla luce l'impotenza e la nullità di ogni cosa e la propria, l'opera del genio è la forma più potente della volontà di potenza, che sopravvive alla potenza della ragione e della tecnica, alla distruzione del loro paradiso e al loro disfacimento nella noia. L'ultima retroguardia dell'essere, che attende la venuta del nulla.

La volontà di potenza è estrema quando è indiretta, cioè quando si pone incondizionatamente al servizio della visione del nulla e dell'assoluta impotenza dell'essere.

Ma quest'ultima e più alta fioritura dell'essere è una *possibilità*, che si apre quando saranno tramontati «qualunque / pubblico stato» (*Palinodia*, vv 70-71) e «ogni forma / di comun reggimento» (vv. 92-93), in cui le virtù e l'eccellenza del genio sono combattute e vinte (vv. 69-96) «eternamente» (v. 94). («Eternamente», *all'interno* delle forme dirette della volontà di potenza – o anche: «eternamente», a meno che, come poi dirà *La ginestra*, non compaiano l'amore del genio e i boschi della ginestra.)

Separata dal genio – e quindi dalla poesia, «l'ultimo quasi rifugio della natura» –, la moderna ragione matematica guida, sino a che è incapace di cogliere la propria essenza annientante, la volontà di potenza che si illude di produrre il paradiso della ragione e della tecnica. Ma più la ragione diventa consapevole della propria essenza – più la filosofia si trasforma da dottrina della volontà di potenza in dottrina dell'estrema angoscia della noia – più la ragione diventa annientante.

È *possibile* che da ultimo, quando la storia dell'uomo è passato e «scheletro», rimanga, a fronteggiare il vulcano, la ginestra, l'esaltamento del suo profumo. Ed è possibile che il singolo fiore divenga «selva», «foresta», popolo illuminato e sollevato in alto dal genio, e che in questa alleanza l'uomo attenda il fuoco del niente.

4. Il pensiero di Leopardi e l'Occidente

Il centro del pensiero di Leopardi è l'impossibilità, per l'uomo (e per ogni ente), di salvarsi dal nulla. Per pensare questa impossibilità è necessario che il nulla sia pensato e che l'uomo sia pensato in relazione al nulla.

I Greci per primi pensano il nulla nel suo significato più radicale, e poi dominante, lungo l'intera storia dell'Occidente: il nulla come negatività assoluta, assoluta assenza dell'essere, di un qualsiasi essere. E per primi i Greci interpretano il divenire del mondo come il rapporto delle cose e dell'uomo col nulla. Il divenire è lo sporgere provvisoriamente dal

nulla, il provenire dal nulla e il ritornarvi.

Ma una volta pensato che l'uomo e le cose, nel divenire, sono in rapporto col nulla, è *inevitabile concludere* che l'uomo e le cose - l'essente in quanto tale - non possono salvarsi dal nulla. Tutto è immerso e travolto dal divenire. Non esiste nulla di eterno. Questa inevitabile conclusione è il centro della filosofia e della cultura contemporanea.

Nella storia dell'Occidente, Leopardi è il primo a trarla in modo pienamente consapevole. Egli non è più «pessimista» di Platone, dei Padri della Chiesa, di Leibniz o di Hegel: è solo più coerente - estremamente coerente - all'essenza, alla matrice, alla fede fondamentale dell'Occidente. Apre la strada dell'uomo contemporaneo. Si continua a rimanere lontani dal senso autentico del «pessimismo» - e quindi del «pessimismo» di Leopardi -, se non si scorge il senso autentico e decisivo del *divenire*, che a partire dai Greci domina l'intero sviluppo della nostra civiltà. Se l'essente, nel divenire, è in rapporto al nulla, l'essente non può salvarsi dal nulla. Leopardi per primo mostra l'*inevitabilità di questa conseguenza* e il fallimento di ogni salvezza. (Dall'approfondimento di questo tema prenderà l'avvio il volume successivo.)

Mostra per primo il senso che il mondo è destinato ad avere, una volta che ci si pone all'interno della fede fondamentale dell'Occidente - la fede nel divenire dell'essere. Una volta che questa fede traccia l'orizzonte dell'Occidente, e ormai del Pianeta, diventa secondario tutto ciò che si può aggiungere per mitigare la conseguenza essenziale, l'impossibilità della salvezza dal nulla. Egli pensa l'essenziale - è uno dei pensatori essenziali dell'Occidente. Ogni pensatore essenziale dell'Occidente pensa il nulla. Nella storia dell'Occidente, al di sotto della maschera il pensatore dell'essere è il pensatore del nulla. Pensare che l'essere esce e ritorna nel niente significa pensare che l'essere è niente.

Questo pensiero rimane nell'inconscio dell'Occidente. Leopardi lo tocca senza guardarlo, indietreggiando dinanzi all'annientamento delle cose.

5. Leopardi, Nietzsche, Schopenhauer

Per sopravvivere all'orrore del nulla, è necessaria l'illusione, soprattutto quella della poesia. Il pensiero di Leopardi anticipa integralmente il grande tema di Nietzsche che gli errori e le illusioni sono condizioni indispensabili della vita. «C'è un solo mondo - scrive Nietzsche -, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [...]. Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa "verità", cioè per vivere ... L'uomo dev'essere per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un *artista*» (*Opere*, Adelphi, VIII, 2, pp. 396-97). Già Platone diceva che «i poeti mentono molto». Ma per Platone questo era il motivo per il quale i poeti debbono esser cacciati dallo Stato; mentre per Nietzsche questo è il motivo per cui ci si deve tener stretti ad essi: «la verità è brutta: abbiamo l'arte per non perire a causa della verità» (*Opere*, VIII, 3, p. 289).

È appunto il tema che mezzo secolo prima Leopardi pensa in modo decisivo (e all'interno di forme linguistiche alle quali Nietzsche si troverà estremamente vicino). «L'esistenza, per sua natura ed essenza, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità» (P 4174). «Le

contraddizioni palpabili che esistono in natura» mettono in questione il fondamento stesso della ragione, il principio di non contraddizione (P 4099). Il «misero e freddo vero», la «verità dura e triste» rendono «dannosissima» la filosofia come pura ragione (*Dialogo di Timandro e di Eleandro* - un dialogo che dunque dovrà essere letto come critica della filosofia in quanto separata dalla poesia). Da Eschilo in avanti, per la tradizione dell'Occidente la verità è la salvezza. Leopardi incomincia a vedere che la verità è la minaccia o la perdizione. Mostra la direzione essenziale della strada poi percorsa dal pensiero contemporaneo.

Per questo egli non può essere avvicinato a Schopenhauer. La filosofia di Schopenhauer è ancora una teologia negativa. La negazione della volontà di vivere, in lui, conduce dinanzi al «Nulla»; ma questo «Nulla» - si dice nell'ultima pagina dell'ultimo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* - non è il *nihil negativum*, il nulla assoluto, ma è il Nulla «relativo», cioè relativamente al punto di vista della volontà di vivere. Chi sperimenta questo «Nulla» può trovarsi nella pienezza suprema dell'Essere, cioè nella condizione indicata dai mistici di tutti i tempi; e dal punto di vista di tale pienezza è la volontà di vivere ad apparire come l'autentico nulla. Per Schopenhauer la colpa di Adamo è di aver voluto vivere. Pertanto, l'arte ha un carattere *positivo*, perché nega la volontà di vivere: allontanando da essa, l'arte *avvicina* alla ricchezza originaria del «Nulla», da cui la volontà di vivere è separata.

Leopardi, invece, volta per primo le spalle ad ogni prospettiva mistico-teologico-metafisica. *Tutto* è nulla; *tutto* ciò che esiste è *nihil negativum* perché è un effimero emergere dalla assoluta negatività del nulla. E *tutto* ciò che esiste è «amor proprio», volontà di esistere e di vivere e quindi di evitare la conoscenza annientante della propria nullità. La colpa di Adamo è di aver voluto conoscere (P 394, sgg.). Tutto ciò che esiste è l'illusione di esistere - l'illusione di non essere un nulla. L'arte e la poesia non sono negazione della volontà di vivere, ma la sua forma più alta e potente; non allontanano da essa, ma formano il suo «ultimo quasi rifugio».

6. Eschilo, la *téchne* della scienza e della poesia

Ma ancor prima di Leopardi, alle origini della nostra civiltà, Eschilo parla delle «cieche» speranze donate da Prometeo ai mortali. Le «cieche speranze» - le illusioni - di vincere la morte rendono sopportabile la vita, sono il «rimedio», il *phármakon*, contro la disperazione dell'annientamento. Eschilo non sta dalla parte di *questo* Prometeo, cioè della *téchne* e di quella forma di *téchne* che è l'illudersi: per Eschilo il tutto è dominato dalla «necessità» della verità: «la *téchne* è troppo più debole della necessità» (*Prometeo incatenato*, v. 514).² La «necessità» della verità salva dal niente l'essenza delle cose.

Leopardi vede il fallimento inevitabile di questa salvezza, e in quel Prometeo da cui Eschilo si allontana vede la stessa «natura» dell'uomo, l'esistenza che per sopravvivere dà a se stessa cieche speranze, illusioni, l'illusione della poesia, il profumo della ginestra. La «necessità», che appare nella «verità» della tradizione occidentale, è troppo più debole della *poíesis* e della *téchne della poesia*. E rispetto alla *téchne della poesia*, troppo più debole appare la *téchne della ragione* e il paradiso razionale della tecnica.

Per la prima volta, Leopardi mostra l'impossibilità della salvezza dal nulla: sia della salvezza a cui tende la tradizione dell'Occidente, sia

della salvezza quale è concepita e perseguita dalla scienza e dalla tecnica. La civiltà della tecnica è il tentativo di *differire* il più possibile il proprio annientamento. Agli inizi del secolo XIX, il pensiero di Leopardi scorge che nemmeno il paradiso della civiltà della tecnica può evitare il proprio annientamento. Se lo evitasse, si presenterebbe daccapo come una delle strutture immutabili che la visione del divenire e della nullità (cioè annientabilità) dell'essere rende impossibili.

La visione della nullità del tutto è destinata ad annientare non solo ogni verità eterna e immutabile, ma anche ogni volontà di potenza e ogni *téchne*. L'opera del genio, la potenza della visione del nulla, è l'ultima *téchne*, dunque l'ultima illusione; l'ultima opera dell'uomo che ancora per un poco potrebbe sopravvivere all'annientamento di ogni opera e di ogni paradiso, e diventare opera «comune» degli uomini - la *téchne* della poesia, in cui la «natura» trova il suo «ultimo quasi rifugio». Nel silenzio che precede l'esplosione del nulla, le «selve odorate» della ginestra consolano il deserto. Poi, anche questa *téchne* si mostra troppo più debole del nulla.

7. Il genio e la parola

Il paradiso della tecnica, liberato dalle riduzioni scientifiche e fisicalistiche, secondo cui oggi è prevalentemente concepito, può dare all'uomo la felicità più profonda che egli abbia mai sperimentato. La tendenza fondamentale del nostro tempo ³ conduce verso questa forma suprema del paradiso, fondata sulla scienza moderna e le sue possibilità tecnologiche. Ma il paradiso della civiltà della tecnica è destinato all'angoscia, perché la logica della scienza, su cui esso è fondato, è una logica *ipotesetica*, che per essere potente ha dovuto voltare le spalle all'*epistème*, cioè alla verità immutabile e definitiva della tradizione occidentale. Il possesso della suprema felicità che il paradiso della scienza e della tecnica può dare all'uomo non può avere una garanzia assoluta, non può essere una verità immutabile e definitiva. Può essere soltanto un'ipotesi scientifica, dunque «falsificabile» all'improvviso, per quanto alto possa essere il suo grado di conferma. Dunque tanto più angosciata quanto più grande è la felicità che l'uomo ha raggiunto e che all'interno dell'ipotesi si mostra precaria.⁴

Il pensiero di Leopardi, guardando dalla fede fondamentale dell'Occidente, scorge la tendenza fondamentale del nostro tempo, il suo muovere verso il paradiso della tecnica. Scorge l'angoscia a cui tale paradiso è destinato. La tendenza fondamentale del nostro tempo è espressa dalla parabola che conduce dalla ragione moderna in quanto dottrina della volontà di potenza, alla ragione in quanto dottrina dell'annientamento estremo a cui conduce la noia.

Il carattere essenzialmente ipotetico della scienza e della tecnica, e della felicità del paradiso che su di esse è fondato, è espresso da Leopardi nei termini più radicali ed espliciti, cioè come impotenza di ogni forma della volontà di potenza, come essenziale nullità (annientabilità) di tutto ciò che la volontà di potenza può costruire, anche in quella sua forma più rigorosa e potente che è il paradiso scientifico-tecnologico. Nemmeno questa forma può sfuggire all'annientamento, cioè la sua felicità è precaria e quindi la logica che la garantisce è ipotetica.

La verità autenticamente incontrovertibile, definitiva, immutabile, assoluta è il divenire di tutte le cose. Ossia questo è ciò che deve essere

posto come verità, per gli abitanti dell'Occidente che raggiungono la forma più rigorosa di fedeltà alla fede da cui sono guidati. Leopardi apre la strada a questa fedeltà.

Al culmine della felicità, il paradiso della tecnica vede che la propria felicità è senza verità. E quando è costretto a interessarsi prevalentemente del senso della verità e a conoscere il suo sviluppo lungo la storia dell'Occidente, è inevitabile che il paradiso stesso, nella sua ultima forma e suprema, veda che la verità autentica è la nullità (annientabilità) di tutte le cose, l'impotenza e l'illusorietà di ogni volontà di potenza, l'infelicità costitutiva dell'uomo e dei suoi paradisi. È cioè inevitabile che il culmine della felicità si trasformi nel culmine dell'angoscia. La grandezza filosofica di Leopardi è stata ignorata, ma è inevitabile che egli abbia a diventare il pensatore che alla fine dell'età della tecnica smaschera il culmine della felicità e vede in esso il culmine dell'angoscia.

Alla civiltà occidentale il pensiero di Leopardi consente e offre tuttavia il crepuscolo di un Dio. Perché un Dio – l'ultimo Dio dell'Occidente – è il fiore del deserto, che canta la nullità di ogni cosa e di ogni Dio. E un popolo di Dèi sono le «selve odorate» della ginestra. Il Dio, nella storia dell'Occidente, è il generatore e distruttore supremo; e appunto tale è il genio – il *gigneris* –, il genio del deserto, che raduna in sé tutta la volontà di potenza possibile dopo la visione annientante del nulla, per dare forza e grandezza al canto con cui egli esprime l'assoluta impotenza della potenza e l'assoluta nullità dell'essere.

Proprio in quanto *gignens*, il genio del deserto è il genio del nulla, ossia è il più persuaso della fede fondamentale dell'Occidente. Il fedele e il credente per eccellenza – nell'eccellenza delle anime «eccelse». È il più convinto che ogni essente si solleva, effimero, al di sopra del niente, per ricadervi in eterno.

In questo senso, il genio del deserto è l'interlocutore *meno adatto* della Parola che *mette in questione* la fede in cui l'Occidente vive, e che potrebbe parlare in modo decisivo quando il paradiso della civiltà della tecnica, prendendo coscienza della propria impotenza e nullità, giungesse al culmine dell'angoscia. La Parola del destino – ossia di ciò che non si lascia smuovere.⁴

Al culmine dell'angoscia per la propria non verità, cioè per l'annientamento possibile e imprevedibile della propria felicità, il paradiso dell'età della tecnica è destinato a rivolgersi al senso che la verità assume lungo la storia dell'Occidente. Alla possibilità che esso non sia un percorso obbligato – alla speranza che la storia della verità possa avere un altro senso – l'ultimo paradiso affida tutto se stesso.

Sarebbe, questo, il momento in cui il paradiso della tecnica potrebbe esser tentato di ritornare alla «verità» della tradizione occidentale, ossia al rimedio immutabile che salva dall'angoscia del divenire. Ma l'ultimo paradiso si trova al culmine autentico dell'angoscia, proprio perché vede la necessità del tramonto di ogni verità immutabile e incontrovertibile della tradizione occidentale, sì che la tentazione di un ritorno a quest'ultima non può prender piede. (Se lo prendesse, se l'inevitabilità di quel tramonto non apparisse in tutto il suo carattere perentorio, il ritornare all'antico rimedio sarebbe il ritorno al punto di partenza della storia dell'Occidente, e si costituirebbero le condizioni per la *ripetizione* della struttura essenziale di tale storia.)

Rivolgendosi al senso che la verità assume lungo la storia dell'Occidente, e affidando tutto se stesso a questo rivolgersi, l'ultimo paradiso non può esser tentato di ritornare alla matrice da cui esso

proviene. Gli rimane di avviarsi esso stesso al tramonto come un Dio, come il deserto abitato dal genio, come grandezza della visione del nulla.

Il genio del deserto assume allora su di sé la responsabilità dell'intera storia dell'Occidente e del Pianeta, diventa anzi il luogo in cui viene decisa l'inesistenza della felicità nel tutto; custodisce in sé e sopporta il peso di ciò che l'ultimo paradiso affida, quando affida tutto se stesso al rischiaramento del senso della verità.

Soportando il peso della storia dell'Occidente, divenendo il garante del nulla e il custode della fede del divenire, è possibile che egli *ceda*.

Ma, ormai, egli non può più cedere che alla Parola che mette in questione la fede in cui l'Occidente vive, e che anzi vede in tale fede la Follia estrema che può accadere nel tutto. La possibilità che il custode della fede dell'Occidente ceda alla Parola che la mette in questione, fa allora di lui l'interlocutore *più adatto* di tale Parola.

Al culmine dell'angoscia, il paradiso della tecnica può essere condotto al tramonto dall'avvento della Parola - che può essere un «avvento» solo nel senso che incomincia ad apparire il suo essere sempre stata, l'impossibilità del suo non essere.

Ma il vero interlocutore della Parola non può essere che la Parola stessa. Il genio del nulla, come tale, non può ascoltarla e capirla. Se «cede» ad essa, è perché anche in lui, e nell'intera storia della Follia, essa parla da sempre; inascoltata, ma lasciando tracce che attendono di essere trovate.

Questo volume, pubblicato nel 1997 sempre presso Rizzoli, s'intitola *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*.

1

Cfr. E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985, p. 18.

2

Op. cit., p. 17.

3

È il tema che, procedendo da *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, cit., ho sviluppato ne *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

4

Dialogo di Timandro e di Eleandro, Opere, a cura di Sergio Solmi, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1956, Tomo I, p. 632. D'ora in poi: *Opere*.

5

Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura - d'ora in poi: *P* -, 3486, Le Monnier, Firenze 1930-32.

1

Cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, Parte VI.

2

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, 1972, 2^a ed. ampliata Adelphi, Milano 1982; *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978.

1

Cfr. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, I.

2

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.; *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

3

Cfr. E. Severino, *Il giogo*, cit.

4

Cfr. *Op. cit.*

1

E. Severino, *Il giogo*, cit.

2

Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit.; *Legge e caso*, cit.; *La filosofia futura*, cit.

Nell'edizione qui usata, prima dell'espressione «come mali evitabili e non evitati» manca la parentesi chiusa, senza di cui la frase non ha senso.

È opportuno averlo dinanzi integralmente: «L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è un'infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d'infinito in favore dell'anima umana, più di quello che si possa in favore dei bruti, nei quali è naturale ch'esista lo stesso amore e nello stesso grado, essendo conseguenza immediata e necessaria dell'amor proprio, come spiegherò poco sotto. Quindi nulla si può dedurre in questo particolare dalla inclinazione dell'uomo all'infinito e dal sentimento della nullità delle cose; sentimento non naturale nell'uomo, e che perciò non si trova nelle bestie, come neanche nell'uomo primitivo, ed è nato da circostanze accidentali che la natura non voleva. E il desiderio del piacere essendo una conseguenza della nostra esistenza per se, e perciò solo infinito e compagno inseparabile dell'esistenza come il pensiero, tanto può servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana quanto la facoltà di pensare. Anzi è notabile come quel sentimento, che pare a prima giunta la cosa più spirituale dell'animo nostro (vedi p. 106-07), sia una conseguenza immediata e necessaria, nella nostra condizione presente, della cosa più materiale che sia negli esseri viventi, cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti e che, per quanto possiamo comprendere, può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti. Certamente non c'è vita senza amor di se stesso e amor della vita. Quanto poi alla facoltà che ha l'immaginazione nostra di concepire un certo infinito, un piacere che l'anima non possa abbracciare, cagione vera per cui l'infinito le piace; quanto dico a questa facoltà, la quale è indipendente dalla inclinazione al piacere, e stava in arbitrio della natura di darcela o non darcela [il testo si riferisce dunque non al desiderio infinito - o inclinazione infinita al piacere -, che non è «arbitrario» ed è necessariamente connesso all'esistenza, ma all'immaginazione, che concepisce l'infinito e il piacere infinito: anche se poi il testo non chiarisce come il desiderio dell'infinito - «amore dell'infinito», *P* 182 - possa esistere senza immaginazione], giudichi ciascuno quanto possa provare in favore della nostra grandezza. Io per me credo: 1° che la natura l'abbia posta in noi solamente per la nostra felicità temporale, che non poteva stare senza queste illusioni: 2° osservo che questa facoltà è grandissima nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari ec.; quindi congetturo, e mi par ben verisimile, che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec.: 3° considero che la ragione, la quale si vuole avere per fonte della nostra grandezza e cagione della nostra superiorità sopra gli altri animali, qui non ha che far niente, se non per distruggere; per distruggere quello che v'ha di più spirituale nell'uomo, perché non c'è cosa più spirituale del sentimento, né più materiale della ragione, giacché il raziocinio è un'operazione matematica dell'intelletto e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte: 4° che le illusioni sono anzi affatto naturali, animali, atti dell'uomo e non umani, secondo il linguaggio scolastico, ed appartenenti all'istinto, il quale abbiamo comune con gli altri animali, se non fosse affogato dalla ragione. Applicate queste considerazioni a quello che soglion dire gli scrittori religiosi, che il non poter noi trovarci mai soddisfatti in questo mondo, i nostri slanci verso un infinito che non comprendiamo, i sentimenti del nostro cuore e cose tali [,] che appartengono veramente alle illusioni, formino una delle principali prove di una vita futura» (*P* 179-81).

Lo riportiamo per intero: «Come potrà essere che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità? E questo certo e profondo sentimento, massimo nelle anime grandi, della vanità e insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, sentimento non di solo raziocinio ma vero, e, per modo di dire, sensibilissimo sentimento e dolorosissimo, come non dovrà essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta è di un'altra natura? Perché il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria; ora questa facoltà come potrà essere nella materia? E si noti ch'io qui non parlo di cosa che si concepisca colla ragione, perché infatti *la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi*, e le sue operazioni materialissime e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia, ma parlo di un sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione; e perciò presumo che questa prova faccia più forza, manifestando in parte la natura di esso animo. *La natura non è materiale come la ragione*» (P 106-07).

Epistolario, Le Monnier, Firenze 1925, vol. I, p. 263. D'ora in poi:
Epistolario.

¹

Cfr. l'osservazione nella prima parentesi quadra del testo riportato nel § 4 della precedente sezione.

Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit.

«Quando ha mai un tedesco gettato sul gran sistema delle cose un'occhiata onnipotente che gli abbia rivelato un grande e veramente fecondo segreto della natura o un grande ed universale errore?» (*P* 1850-51). «I tedeschi si strisciano sempre intorno e appiedi alla verità; di rado l'afferrano con mano robusta» (*P* 1855). «E quando un tedesco vuole speculare e parlare in grande, architettare da se stesso un gran sistema, fare una grande innovazione in filosofia o in qualche parte speciale di essa, ardisco dire che egli ordinariamente delira» (*P* 1853).

«L'amore universale toglie l'emulazione e la gara del suo corpo coll'altrui, la qual gara è la cagione dell'accrescimento e dei vantaggi e pregi che gl'individui cercano di procurare alla patria, al partito ec.» (*P* 151).

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.; *Destino della necessità*, cit.; *La filosofia futura*, cit.

E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, cit., p. 17.

1

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.

Per quasi due millenni la società civile è stata il prevalere dei più forti sui più deboli: «Il mondo ha marcito appresso a poco in questo stato dal principio dell'impero romano fino al nostro secolo. Nell'ultimo secolo la filosofia, la cognizione delle cose, l'esperienza, lo studio, l'esame delle storie, degli uomini, i confronti, i paralleli, il commercio scambievole d'ogni sorta d'uomini, di nazioni, di costumi, le scienze d'ogni qualità, le arti ec. ec. hanno fatto progressi tali, che tutto il mondo rischiarato e istruito si è rivolto a considerar se stesso e lo stato suo e quindi principalmente alla politica, ch'è la parte più interessante, più valevole, di maggiore e più generale influenza nelle cose umane. Ecco finalmente che la filosofia, cioè la ragione umana, viene in campo con tutte le sue forze, con tutto il suo possibile potere, i suoi possibili mezzi, lumi, armi e si pone alla grande impresa di supplire alla natura perduta, rimediare ai mali che ne son derivati e ricondurre quella felicità ch'è sparita da secoli immemorabili insieme colla natura. Giacché, insomma, la felicità e non altro è o deve esser lo scopo di questa nostra ormai perfetta ragione, in qualunque sua opera: come questo è lo scopo di tutte le facoltà ed azioni umane» (*P* 574-75).

«Nella natura e nell'ordine delle cose bisogna considerare la disposizione primitiva, l'intenzione, il come le cose andassero da principio, il come piaccia alla natura che vadano, il come dovrebbero andare; non la necessità, né il come non possano non andare. Ed egli è certissimo che, sebben l'ordine delle cose andava naturalmente nell'ottimo modo possibile e regolarissimamente, contuttociò andava alla buona; e la massima parte delle cagioni corrispondeva agli effetti sufficientemente (che questo si richiede alla provvidenza dell'effetto voluto: la sufficienza della causa), non necessariamente. E ciò non solo negli uomini, ma negli animali e in tutti gli altri ordini di cose. E perciò appunto si trovano e accadono tuttoggiorno nel mondo tanti inconvenienti, aberrazioni, accidenti particolari contrari all'ordine generale; e non parlo già di quelli soli che derivano da noi, ma di quelli indipendenti affatto dall'azione e dall'ordine nostro. I quali accidenti... si chiamano mali, disastri, ec.» (*P* 585-86, 29-31 gennaio 1821).

1

«Lo scopo dell'incivilimento moderno doveva essere di ricondurci appresso a poco alla civiltà antica offuscata ed estinta dalla barbarie dei tempi di mezzo. Ma, quanto più considereremo l'antica civiltà e la paragoneremo alla presente, tanto più dovremo convenire ch'ella era quasi nel giusto punto e in quel mezzo tra i due eccessi, il quale solo poteva procurare all'uomo in società una certa felicità. La barbarie de' tempi bassi non era una rozzezza primitiva, ma una corruzione del buono, perciò dannosissima e funestissima. Lo scopo dell'incivilimento dovea esser di togliere la ruggine alla spada già bella, o accrescergli solamente un poco di lustro. Ma siamo andati tanto oltre, volendola raffinare e aguzzare, che siamo presso a romperla» (*P* 162). La «spada già bella» è il «giusto punto» e il «mezzo tra i due eccessi».

2

«Tolte le credenze e illusioni naturali, non c'è ragione, non è possibile né umano, che altri sacrifichi un suo minimo vantaggio al bene altrui, cosa essenzialmente contraria all'amor proprio, essenziale a tutti gli animali. Sicché gl'interessi di tutti e di ciascuno sono sempre infallibilmente posposti a quelli di uno solo, quando questi ha il pieno potere di servirsi degli altri e delle cose loro per li vantaggi e piaceri suoi, sieno anche capricci, insomma per qualunque soddisfazione sua» (*P* 574).

1

Cfr. *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit.

2

Cfr. E. Severino, *Il giogo*, cit., VI.

3

E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1989.

4

E. Severino, *La filosofia futura*, cit., Parte II-IV.

4

E. Severino, *Destino della necessità*, cit.